vol. 2

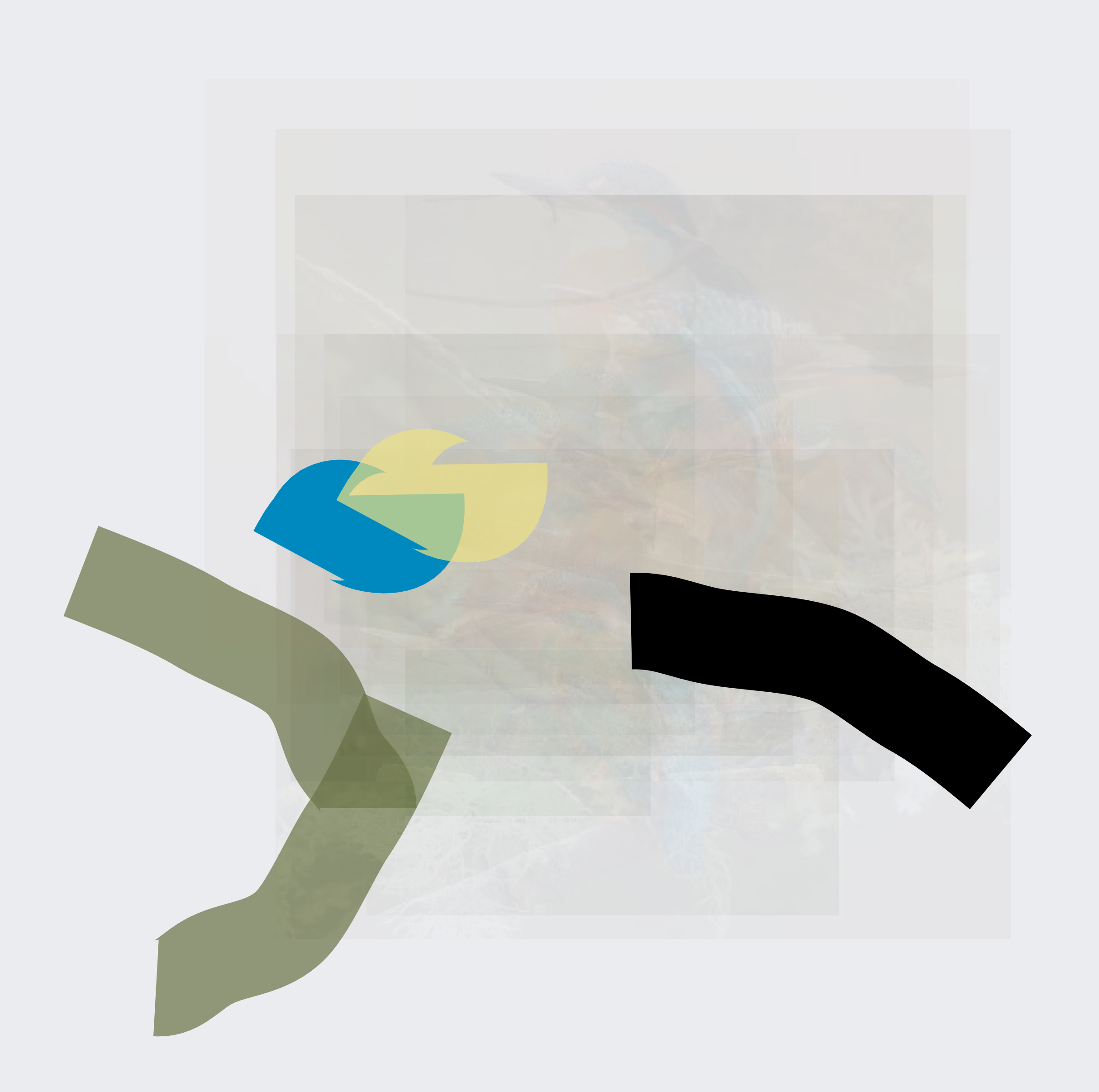



SCHUTZGEBÜHR
EUR 4

# narthex narthex

Fanny. Ein Symposium
Die Produktion fragmentierter und prekärer Subjektivität im gegenwärtigen Kapitalismus
Europa verrät die Aufklärung
Zum Begriff des Geldes und des Finanzkapitals
Möglichkeiten einer Kritischen Theorie der Behinderung
Laruelle und Buddhismus?
Zum Begriff des „Halkyonischen" bei Nietzsche
u. v. m.

zwei
tausend
sechs
\ zehn



*»common. kingfisher«*

*sriram srivigneswaramoorthy*

# inhaltsverzeichnis

# editorial

Die Flamme des Prometheus wird weitergetragen, eine neue Ausgabe der *Narthex* wartet auf Ihre kritische Lektüre in einer ruhigen Stunde.

Angesichts der Vielfalt der uns in den letzten Monaten umtreibenden Themen haben wir in dieser Ausgabe darauf verzichtet, sie unter ein bestimmtes Leitthema zu stellen. Alle Ideen, die uns dafür kamen, wären gewaltsam oder willkürlich gewesen. Dies sollte jedoch nicht dazu verleiten zu glauben, die Auswahl der Artikel sei beliebig. Vielmehr greifen sie sehr systematisch Themen des letzten Heftes auf und reflektieren sie weiter. So bezieht sich Matthias Steingass in seinem Beitrag *Laruelle und Buddhismus?* direkt auf die Themen Subjekt- und Religionskritik der letzten Ausgabe und führt anhand des Konzepts des „Non-Buddhismus" vor, wie eine fundamentale Subjekt- und Religionskritik in der heutigen Zeit aussehen könnte – und dies unter Rückbezug auf das ebenfalls im letzten Heft von Achim Szepanski eingeführte Konzept der „Non-Philosophie" von François Laruelle. Auch auf Szepanskis Artikel sowie den Beitrag *Was ist ein Mathem (der Ökonomie)?* von Harald Strauß, der gleichfalls in der letzten Ausgabe erschienen ist, bezieht sich Frank Engsters Artikel Zum *Begriff des Geldes und des Finanzkapitals. Maß und Gemessenes der kapitalistischen Produktionsweise*, in dem er einige grundsätzliche Reflexionen zu einer aktualisierenden Marx-Lektüre heute anstellt. Achim Szepanski selbst gibt unter dem Titel *Dividuelle Arbeit. Die Produktion fragmentierter und prekärer Subjektivität im gegenwärtigen Kapitalismus* einen Einblick in sein aktuelles Buchprojekt Der *Non-Marxismus. Finance, Maschine, Dividuum*, das Anfang 2015 erscheinen soll und an seine zweibändige Studie Kapitalisierung anknüpft. Er zeigt unter Verwendung des von Nietzsche und Deleuze eingeführten Begriffs des „Dividuums" auf, dass die kapitalistische Produktionsweise auf ihrem gegenwärtigen Stand dahin tendiert, die traditionellen Kategorien des ‚Individuums' und des ‚Subjekts' real obsolet zu machen, insofern die einzelnen Menschen immer mehr zu adäquat geformten Durchgangspunkten von maschinellen Datenströmen degenerieren.

Etwas weniger direkt ist der Bezug der Artikel von Paul Stephan, Andreas Giesbert und Georg Spoo auf die vorherige Ausgabe. Doch auch sie schreiben das Projekt einer als Selbstreflexion der Aufklärung verstandenen Aufklärungskritik fort: Paul Stephan versucht in seinem Beitrag *Über die Salzflut gleiten. Zum Begriff des „Halkyonischen" bei Nietzsche* ausgehend von Nietzsches Metapher des „Halkyonischen" einige der Kernpunkte von Nietzsches Subjekt- und Kulturkritik zu umreißen – und dabei auch eine Brücke zur Frage nach der Aktualität des Mythos in der Gegenwart schlagen. Der Text soll zudem programmatisch erläutern, worin die Bedeutung einer „Halkyonischen Assoziation für Radikale Philosophie" bestehen könnte. Andreas Giesbert lotet in seinem Aufsatz *We Misfits* die Möglichkeiten einer Kritischen Theorie der Behinderung aus und hält gegen die epistemologische und ethische Instrumentalisierung von Behinderung in Theorien der *Disability*

*Studies* die Hoffnung auf eine Überwindung von Leid und Einschränkung fest. Der reformistische Versuch der Aufwertung von Behinderungen läuft Gefahr, genau das Prinzip zu stärken, durch das der vermeintlich Behinderte überhaupt erst ausgegrenzt wird. Mit seinem Beitrag *Europa verrät die Aufklärung. Über die Selbstzerstörung der bürgerlichen Gesellschaft im neoliberalen Krisenregime* schließt Georg Spoo das Heft ab, um die philosophische Reflexion an die konkrete politische Wirklichkeit der Gegenwart rückzubinden. Mit den sozialen Katastrophen in Griechenland und Portugal und den humanitären Krisen in europäischen Flüchtlingslagern wird ein tiefgreifender Wandel der bürgerlichen Politik sichtbar: Die fortschreitende Entgrenzung der Kapitalinteressen löst die bürgerliche Gesellschaft mit ihren aufklärerischen Elementen immer weiter auf und treibt sie einer neoliberalen Dystopie des totalen Marktes entgegen.

Den zweiten Pol des Hefts bildet der Comic *Fanny. Ein Symposium*, der ein Gemeinschaftsprojekt der textenden Brüder Hans, Jakob und Paul Stephan und der Zeichnerin Mia Löb darstellt. Eine recht banale Alltagsanekdote entfacht in dem Comic eine philosophische Grundsatzdiskussion, in der zahlreiche Grundtypen der gegenwärtigen Geisteswelt aufeinander prallen. Anders als bei Plato fehlt in unserer postmodernen Situation jedoch ein den Text strukturierendes Subjekt, es tritt gar ein Chor auf, der den seinem Prinzip nach doch komischen, auf Aufklärung und Versöhnung zielenden Dialog in eine Tragödie ausarten lässt und sich am Ende als das eigentliche Subjekt des Geschehens entpuppt. Ob unterwegs doch neue Einsichten entstehen oder nur Verwirrung gestiftet wird? Eine Reduktion von Komplexitäten, wie sie noch nach Luhmann Philosophie zu leisten hätte, sucht man hier jedenfalls vergeblich, man findet eher deren überbordende Akkumulation.

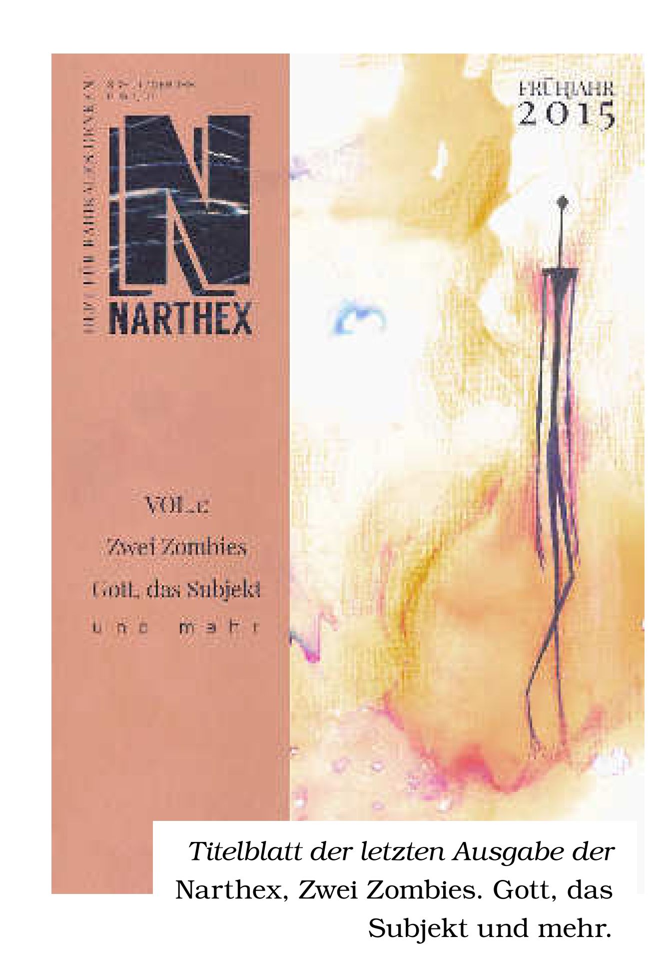
Eint die theoretischen Artikel bei aller Vielfältigkeit doch ein bestimmter gemeinsamer Problemhorizont (der angestrebte Gegenwartsbezug der theoretischen Reflexion, der Fokus auf Subjekt- und Aufklärungskritik als Selbstkritik, eine kapitalismuskritische Grundhaltung), so thematisiert der Comic, wie schwer es geworden ist, über ein sehr begrenztes Milieu hinaus heute noch relevante Debatten zu führen, die sich nicht im Wiederholen von Allgemeinplätzen und rhetorischen Spiegelfechtereien erschöpfen – in denen es also um die Sache selbst geht und nicht die eigene Selbstbehauptung im Diskurs. Es bedarf aus dem ersichtlichen Grund eines Comics, um diese Problematik derart zugespitzt aufzuwerfen, dass er als Kunstwerk Theorie in einer Weise zu seinem Gegenstand machen kann, wie es die Theorie selbst nicht könnte, ohne zu Kunst zu werden: **Es steht ja nichts Geringeres auf dem Spiel als die Frage nach der grundsätzlichen Sinnhaftigkeit von Theorie heute.** Oder, konkreter gefasst: Würde es heute nicht mehr Sinn machen, ein Comicheft zu produzieren als eine Theoriezeitschrift mit einem wie auch immer gebrochenen aufklärerischen Anspruch? Und vor allem auch mehr Spaß? Man kann solchen Fragen aus dem Weg gehen, indem man sich billige narzisstische Illusionen über die Relevanz der eigenen Theoriearbeit und des eigenen Zeitschriftenprojekts

macht (daran kranken unserer Meinung nach viele Theorie-Projekte). Dann wäre Theorie aber bloße Selbstberuhigung. Sie hätte ihren Stachel verloren und wäre die Mühe wohl nicht mehr wert. Der Comic ist vor diesem Hintergrund als selbstkritische Reflexion der Theorie zu verstehen: Er markiert – sogar buchstäblich – die Grenzen des Textes, während der Text wiederum den Comic begrenzt. In ihrer jeweiligen Unterschiedenheit verhelfen die Bilder des Comics dem Text und der Text den Bildern zur kritischen Selbstreflexion. Der Text, als Reflexion des Bildes, und das Bild, als Reflexion des Textes, sind insofern schließlich nicht mehr unterschieden, sondern beide gehören in kritischer Absicht zusammen.

Wir hoffen, dass sowohl der Comic als auch die theoretischen Beiträge des Hefts zur Frage nach der Sinnhaftigkeit von Theorie wenigstens indirekt doch halbwegs befriedigend Stellung beziehen – und sei es bloß dadurch, dass sie aus sich heraus ihre eigene Relevanz zu begründen zu vermögen.

Ganz und gar nicht irrelevant ist aber in jedem Fall der Beitrag, den wie auch in der letzten Ausgabe unsere zahlreichen freiwilligen Helferinnen und Helfer zur Erstellung des Heftes geleistet haben. Für das Layout danken wir sriram srivigneswaramoorthy, Lisa Herzog (Layouterin der letzten Ausgabe) und für ihre Hilfe beim Lektorat Hans-Peter Anschütz, Laura Elsebach, Michael Jekel, Nils Schlesinger, Jakob Stephan und Hans Stephan. Der Künstlerin Mia Löb danken wir dafür, dass sie neben dem Comic auch den Umschlag für uns gestaltete. Für die finanzielle Unterstützung für den Druck des Hefts danken wir dem studentischen Projektrat, der Fachschaft des Fachbereich 10 und dem AStA der Goethe-Universität. Ohne diese vielfältige Unterstützung würde das Heft in der jetzigen Form nicht vorliegen.

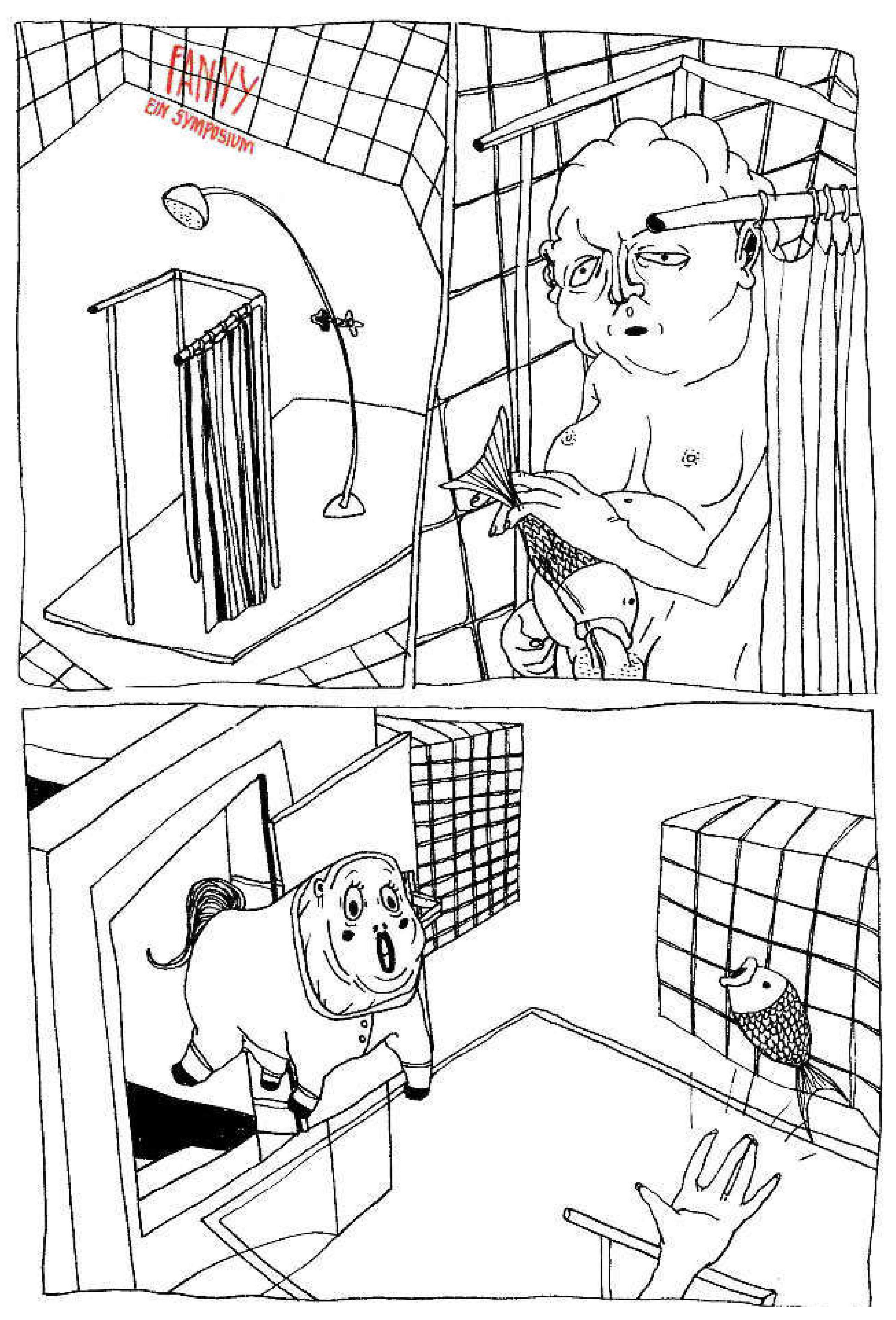
***Die Redaktion***




*Titelblatt der letzten Ausgabe der* Narthex, Zwei Zombies. Gott, das Subjekt und mehr.

**mia löb hans, jakob, paul, stephan**

# *fanny. ein symposium*


FANNY
EIN SYMPOSIUM




*fortsetzung auf seite 19*

achim szepanski

# *dividuelle arbeit. die produktion fragmentierter und prekärer subjektivität im gegenwärtigen kapitalismus*

*Das Kapital stellt heute in derselben Art Subjektivierungsmodelle aus wie die Automobilindustrie eine neue Kollektion von Automobilen. Maschinelle Funktionsweisen des Kapitals korrelieren mit der Konstruktion der Subjektivität, und dies bis zu einem Punkt, an dem es zu vielfältigen Überschneidungen, Überlappungen und Kreuzungen zwischen den beiden Produktionsweisen kommt. Dennoch ist es dem neoliberalen Regime nicht gelungen, die Relation zwischen den beiden Ökonomien stabil und kohärent zu artikulieren. Die heutigen neoliberalen Governancetechniken separieren das je schon designte Individuelle und das konstruierte Dividuelle, schließen es aber auch wieder zusammen. In diesem Essay konzentrieren wir uns auf den zweiten Aspekt, das Dividuum, und dies unter dem Gesichtspunkt seiner Integration in die maschinisierte Arbeitswelt.*

***Dividuum***

Man muss heute nicht allzu lange rätseln, um das spekulative Geldkapital und die moderne Finance als ökonomische Maschinen auszumachen, welche die soziale Materie insbesondere durch den Einsatz von Algorithmen und Diagrammen unablässig formieren. So wird der Trading-Raum einer großen Bank von digitalen Maschinen beherrscht, er wird durch Bildschirmwände trassiert, die allesamt an globale Computernetzwerke angeschlossen sind und in Realtime die Bewegungen der Preise, Charts und Tabellen visualisieren. Dafür muss man ganz verschiedene Semiotiken mobilisieren: 1) Quasi impotente Zeichen, die nur die historischen Preisbewegungen dokumentieren. 2) Macht-Zeichen, welche nichts repräsentieren, sondern etwas antizipieren, erschaffen und gestalten. 3) Diagrammatische Zeichen, welche die Realität transformieren. **Mathematische Systeme, Datenbanken, Netzwerke etc. sind als Operatoren, Teile und Funktionen eines ökonomischen Systems zu verstehen, welche die Subjektivität des Traders konstituieren, regeln und navigieren.** Und ihre Verkettungen verlaufen entlang von Linien, die über »beschleunigende Algorhythmen«[1] prozessieren und die bearbeitet werden, indem man sie verbessert, erweitert und ihnen permanent etwas hinzufügt, sodass sie bei den Arbeitenden immer öfter spasmische Rhythmen und infolgedessen einen insistierenden Stress erzeugen, wobei sich die verschiedenen Formen des Wettbewerbs zwischen den Arbeitenden und die Beschleunigung der Geldkapitalströme gegenseitig hochschaukeln können. Ist das Verhältnis zwischen Arbeitenden und Maschinen durch die Relation der umkehrbaren Kommunikation gekennzeichnet, dann sprechen wir von den Arbeitenden als Dividuen. Diese Art der Verkopplung zwischen Maschine und Mensch bezieht sich auf die kybernetische Figur der Kommunikation, die den Verkehr zwischen Organismen und Maschinen regelt. Die Maschinen der Kybernetik dienen Deleuze/Guattari zufolge einem System, »das ein

1 Shintaro Miyazaki: *Algorhythmisiert. Eine Medienarchäologie digitaler Signale und (un)erhörter Zeiteffekte.* Berlin 2013.

Regime allgemeiner Unterjochung wiederherstellt: rückläufige und umkehrbare ›Menschen-Maschinen-Systeme‹ ersetzen die alten, nicht rückläufigen und nicht umkehrbaren Beziehungen zwischen den beiden Teilen. Die Beziehung zwischen Mensch und Maschine beruht auf wechselseitiger, innerer Kommunikation, und nicht mehr auf Benutzung oder Tätigkeit.«[2] Nicht zufälligerweise verwenden Deleuze/Guattari hier den Begriff »Kommunikation«, und dies lässt sich zunächst in den Kontext dessen stellen, was man in der Systemtheorie als »strukturelle Kopplung« oder als »Interpenetration« bezeichnet. Für Deleuze/Guattari geht es jedoch nicht um die Interaktion von separat determinierten Systemen, sondern um die Ko-Existenz, die Ko-Produktion und die Ko-Variation von Menschen-Maschinen Komplexen und von Praktiken und semiotisch-materiellen Apparaten, ja es geht um heterogene und prozessuale Mischungen, gegenseitige Durchdringungen und konkrete Symbiosen. (Die Apparate bestehen aus spezifischen Anordnungen, die aus Einfaltungen, Schnitten und Ausschlüssen resultieren und zugleich »Intraaktionen« sind, die bestimmte Phänomene erzeugen.[3]) Das *Ko* verunmöglicht hier den Verweis auf den Ursprung, auf das Zuvor und auf die einseitige Voraussetzung, insofern selbst noch die die technischen Maschinen überformenden sozio-ökonomischen Maschinen aus maschinellen Mischungen konstruiert ist. Damit bleibt die Frage der Determination ungeklärt, sodass hier die Gefahr einer zirkulären Konzeption nicht gebannt ist. (Unter ökonomischen Gesichtspunkten wäre an dieser Stelle die Spezifizierung der Relation zwischen variablem und konstantem Kapital zu untersuchen, inklusive des Surplus, dessen Produktion in der Tendenz mit der Erhöhung der Kapitalintensität oder der organischen Zusammensetzung des Kapitals einhergeht. Der konstante Anteil nimmt gegenüber dem variablen Anteil zu.) War das Fließband, an dem die Arbeitenden sich entlang einer Linie integrieren mussten, der Ausgangspunkt für die Entstehung des Operationsmanagements, so bekommen wir es bei den kybernetischen Maschinen mit den maschinischen Relationen zwischen Menschen-Maschinen und Maschinen-Maschinen Komplexen zu tun, die ein noch wesentlich flexibleres Management erfordern. Innerhalb dieser Relationen findet das bewegliche Entwerfen von Linien statt, wobei jede Komponente des Systems (inklusive des humanen Agenten) für die Optimierung der Prozesse der Kapitalisierung in Dienst genommen wird, und dies nicht in Hinsicht auf ein statisches Produkt, sondern auf die unaufhörliche Optimierung der Linien selbst.[4] Dieses maschinische Environment ist nicht nur eines der Ankopplung oder der Interpenetration zwischen technischen Maschinen und Dividuen, sondern die Maschinen übernehmen zudem die Funktion der Umhüllung oder Kokonisierung der Dividuen.

Dividuen sind je schon geteilte Existenzen, die heute insbesondere passiv, aber auch aktiv in maschinelle Intra-Verhältnisse eingebunden sind, das heißt an ökonomische, technologi-

2 Gilles Deleuze / Félix Guattari: *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie.* Berlin 1992, S. 635.

3 Karen Barad: *Verschränkungen.* Berlin 2015, S. 92.

4 Gerald Raunig: *Dividuum. Maschinischer Kapitalismus und molekulare Revolution Bd. 1.* Wien, Linz, Berlin, London, Zürich 2015, S. 87 ff.

sche, biologische, politische und soziale Komplexe affektiv und kognitiv angeschlossen und in sie integriert sind, aber durch »Vielfachteilhaben«[5] in den sozialen Medien und durch Aufteilungen und Streuungen ihrer mentalen Kapazitäten bestimmte Subjektivierungen, die allerdings meistens unter keinem guten Stern stehen, auch aktiv hervorbringen können. **Das Dividuum kennzeichnet eine von vielfältigen Strömungen durchlaufene Geteiltheit, die in spezifische Raumzeitdynamiken von maschinellen Konfigurationen integriert ist.** Die maschinische Indienstnahme, ein Begriff, den Deleuze/Guattari zur Kennzeichnung dieser Relation benutzen, ist als ein Modus der Verschränkung, des Anschlusses und der Kopplung, ja sogar des Verschmelzens von je schon biologisch geteilten Dividuen mit geteilten Maschinenkomplexen, die die Kontrolle und Regulation von Dividuen operationalisieren, zu verstehen, wobei diese Art der Kopplung in der Tendenz ohne Repression oder Ideologie funktioniert, vielmehr der Techniken der Modulation und des Modellierens bedarf, um die funktionsfähige Interpenetration zwischen Menschen und Maschinen zu garantieren.[6] Im Modus der maschinischen Indienstnahme fungiert die Person nicht länger als ein unternehmerisches Subjekt (Humankapital oder Unternehmensform), sondern sie ko-existiert mit den Maschinen als deren funktionales Teil, oder sie ko-variiert mit den Maschinen als eine variable Komponente der noch weitaus variableren maschinellen Gefüge. Diese Gefüge muss man also als Subjektivierungsmaschinen auffassen, welche die interpersonalen Beziehungen der Subjekte untereinander, die Familienkomplexe und die Teilhabeformen an den digitalen Medien funktionalisieren. Guattari verwies in diesem Kontext schon früh auf die Funktionsweisen der modernen Finance, auf Massenmedien und computergestützte Dispositive, aber auch auf die Referenzuniversen der Musik und auf Universen, die sich im Augenblick des Schaffens jenseits der chronologischen Zeit ausdrücken, und zwar als Singularitäten – es geht hier immer schon um technisierte Komplexe, die man als nicht-menschlich bezeichnen kann und die das Menschliche an maschinelle Semiosen ankoppeln, an Ritornelle.[7]

### *Schöne Arbeitszeiten*

In den kapitalistischen Arbeitsverhältnissen gilt es von vornherein die zeitlichen Normierungen des Arbeitstages zu beachten. Schon in den 1960er Jahren gab ein französischer Arbeiter in irgendeiner linken Zeitung in einem Interview zu bedenken, dass man in der Fabrik nicht unbedingt isst, wenn man mal gerade hungrig ist, sondern wenn das elektronische Gehirn eine Lücke in der Produktion entdeckt und den Arbeitenden auffordert gefälligst zu essen. Die (zwangsweise) Delegation der eigenen Bedürfnisse an die Maschinen, die die Kapitalisierung exekutieren, ist Teil einer symbolischen/semiotischen Repräsentation im Kontext der maschinellen Codes. Dabei prozessieren die Produktionsprozesse mit einer Sprache/Semiotik, die nicht nur den Arbeiter, sondern

5 Michaela Ott: *Dividuationen. Theorien der Teilhabe.* Berlin 2015.

6 Maurizio Lazzarato: *Signs and Machines. Capitalism and the Production of Subjectivity.* Los Angeles 2014, S. 55 ff.

7 Félix Guattari: *Chaosmose.* Wien 2014, S. 18.

längst auch den Programmierer oder kognitiven Arbeiter codiert. Und es sind längst nicht mehr die von der Uhr gemessenen Sekunden und Minuten, in denen sich der Wettbewerb zwischen zwei kognitiven Arbeitern anzeigt (als ob es sich, wie Marx schreibt, bei ihrer Arbeitsleistung um die Geschwindigkeiten von zwei Lokomotiven handelt), sondern es sind heute schon Millisekunden, Zeiten des digitalen Codes, die in den Produktionsräumen des finanziellen Kapitals die Operationen der Angestellten triggern und teilweise auch entscheiden. Diese Prozesse erzeugen zunehmend gerade bei den Büroarbeitern der mittleren Ebene eine systematische Müdigkeit, deren landläufige Symptome Depressionen und Burnouts sind, in der Baudrillard aber auch eine letzte Form der widerständigen Aktivität erkennen will, während die Leader und Manager die wahren passiven Agenten sind, die eine »frischfröhliche Konformität mit dem System« betreiben.[8]

Es gilt an dieser Stelle zwei Fragen zu stellen: Auf den ersten Blick scheint die Arbeit am PC im positiven Sinne verwirrend, ist sie deshalb aber gegenüber der Arbeit am Fließband befreit? Vielleicht, aber besitzt der Arbeitende am PC auch die Macht, um im Kollektiv die Arbeit niederzulegen und etwa mit dem Management zu verhandeln? Dies natürlich nicht. Denn **die Arbeiter stehen sich heute in den dezentralisierten Produktionsräumen meistens nicht mehr face to face gegenüber, sie nehmen ihre Stimmen nicht wahr, höchstens vielleicht noch kennen sie ihre *E-Mail-Adressen.***

Infolge der neoliberalen Kapitalisierung und der damit zusammenhängenden Entwicklung des Technologischen kommt es zu einer permanenten Umstrukturierung der Arbeitsmärkte, ihrer Agenten und deren verschiedenen Qualifikationstypologien. Auf weitgehend internationalisierten Arbeitsmärkten ist das Humanmaterial in gegliederte Arbeitskräfte (zerstreute Konsumenten von Arbeit) aufgeteilt, wobei sämtliche historische Exploitationsmethoden gleichzeitig Anwendung finden. Es kommt zur Liquidation von veralteten Berufsidentitäten, während bestimmte Berufsstände wie Rechtsanwälte, Ärzte und Lehrer quasi als Relikte bürgerlicher Produktionsverhältnisse überleben, gleichzeitig aber auch zunehmend in die postindustriell-maschinellen Systeme und deren Konkurrenzmechanismen eingebunden werden. Man denke nur an den Arzt und den Reparaturbetrieb Medizin, der mit immer stärker aufgerüsteten Apparaten die mechanischen und psychischen Dysfunktionalitäten der kranken Massen zu regulieren und korrigieren versucht. Parallel zur apparativen Medizin wird die Evaluierung von Eignungen und Fähigkeiten der Arbeitenden mit Hilfe von Psycho-Tests, Coaching und Casting vorangetrieben, um die Nutzbarkeiten von Körpern, Psychen und Kognitionen zu überwachen und zugleich anzuheizen. Für Adorno werden die abgestorbenen Zellen des Religiösen und des Spirituellen zum Gift.[9] Das Gift ist noch jene therapeutische Energie, die das Coaching und die Castingshows, die heute zunehmend auch die Matrize für Bewerbungsgespräche liefern, unter

8 Jean Baudrillard: *Die Konsumgesellschaft. Ihre Mythen, ihre Strukturen.* Berlin 2015, S. 269.

9 Vgl. Theodor W, Adorno: *Negative Dialektik / Jargon der Eigentlichkeit.* Suhrkamp. Frankfurt a. M. 2003, S.427.

Strom setzt und den Boom der Produktion der Psychowaren und einer Metaphysik für die Volkshochschule am Laufen hält. Wie die spirituelle Energie des Therapeuten oder des Leaders im Team den Kunden beseelt, so verleiht dessen Gutgläubigkeit dem Okkulten Glanz.

Gleichzeitig entstehen neue Kreativindustrien und die dazugehörige internationale, meritokratische Mittelklasse, die - online- und konsumgetrieben - ihr intellektuelles und symbolisches Kapital einzusetzen versucht, um sich an den Arbeitsmärkten in der Hierarchie weit oben zu halten. Aber auch hier bedeutet die maschinische Indienstnahme, dass im Zuge der fortschreitenden Automatisierung die bisherigen beruflichen Qualifikationen und ihre identifikatorischen Muster dem ständigen Wandel unterworfen sind, der durch die statistischen Verfahren zur Evaluation der arbeitstechnischen Fähigkeiten, die das Können, Geschicklichkeit und Kenntnisse betreffen, überwacht, kontrolliert und reguliert wird. Diese Überwachungsprozeduren finden in Netzwerken statt, in denen das Humane als chemoelektrisch-endokrine Schaltstelle oft nur noch die Vermittlung maschineller Funktionen übernimmt. Transnationale Konzerne erzeugen heute im Rahmen der innerbetrieblichen Arbeitsteilung eine profitable Dividualität, wenn sie aus Kostengründen ihre Unternehmen in die Bereiche Marketing, Produktion, Finanzen, Logistik und Dienstleistung unterteilen und die verschiedenen Sektoren auf verschiedene Länder oder Kontingente verstreuen. Es bedarf dazu der Herstellung und Anpassung von Industrienormen bzw. standardisierten Produkten oder Produktteilen und der geschmeidigen Modularisierung der Produktionsprozesse, sodass z.B. Automobile heute in bis zu zwanzig Ländern quasi-simultan zusammengebaut werden.

Jede mediale Maschine, die mit Übertragungen von Informationen beschäftigt ist, setzt sich aus Kombinatoriken zusammen, mit denen zeiträumliche Differenzen in diskreten Schritten eines digitalisierten Maschinenkörpers prozessieren. Wie Michel Serres sagt, hat das Faktum Konnektivität längst die Kollektivität ersetzt.[10] Es kommt schließlich zu einer Multiplizierung und Vermehrung von digitalen Automaten aller Art, selbstreferenziellen Maschinen, die bestimmte Funktionen mehr oder weniger gleichförmig wiederholen und von den humanen Agenten, die neben der Maschine stehen, schließlich nur noch überwacht werden. Längst besteht heute eine weit verbreitete Form der Arbeit in der des Arbeitsmannequins[11], das in bestimmten Zyklen die Tätigkeit des Wartens oder des getakteten Tastendrucks ausführt, der in Abhängigkeit von der anderswo programmierten Abfolge des maschinellen Feedback-Sytems erfolgt. So besteht die Wendigkeit, Cleverness und Schnelligkeit des heutigen Dividuums, oft schon ein Prozak und Ritalin-Mutant, vielfach auch im niederschmetternden Warten, im Warten darauf, den roten Knopf drücken zu dürfen, während die Entscheidung anderswo längst schon abläuft oder gefallen ist, nämlich in den rekursiven Schleifen des maschinellen System selbst. Industriesoziologen stellen hier die Substitution der kognitiven Arbeit durch die Maschi-

10 Vgl. Michel Serres: *Erfindet euch neu! - Eine Liebeserklärung an die vernetzte Generation.* Berlin 2013.

11 Vgl. Jean Baudrillard: : *Der Symbolische Tausch und der Tod.* München 1972, S.35.

nen in den Vordergrund. Dabei bleibt die Aktivität der Automaten nicht auf die Produktion beschränkt, stattdessen haben wir es längst mit selbstreferenziellen Verkehrs-, Konsumtions- und Lichtautomaten und Kriegsmaschinen aller Art zu tun. Automatisierung bedeutet in diesem Kontext die Vermehrung der Maschinen und die Adaption der Menschen an sie, wobei die dem Automaten gemäße soziale Konfiguration heute das technische Team ist, das keineswegs nur durch Kreativität und flache Hierarchien, sondern auch durch Typisierung, Normalisierung und vertikale Standardisierung geprägt ist. Im Rahmen der technowissenschaftlichen und psychologistischen Dispositive, Programmierungen und Konstruktionsprinzipien gibt es heute kaum noch einen Arbeitsplatz, der nicht permanent auf Evaluierung gestellt und nicht auf das kreative Potenzial von Dividuen und Projektgruppen hinterfragt würde, um dann abermals evaluiert, das heißt auf neue Performance-Potenziale hin untersucht zu werden, aber dies eben nicht allein aufgrund des totalitären Drucks eines Leaders, sondern die Evaluation, die der Leader begleitet, bleibt meistens eingebunden in das Team - und kein Team, das nicht nach Aussprachen, Ansprachen und Absprachen qua anglizierter Sprachspiele verlangt, von denen Wittgenstein nicht im Schlaf geträumt hätte. Konnte Marx noch trocken konstatieren, dass der Arbeiter nicht für sich, sondern für das Kapital produziert, um damit wirklich jede Apotheose, welche die Arbeit zum Idol erhebt, auszuschließen, so wird mit der kreativen Selbstkonfiguration durch den Kauf von Arbeit, die von der beständigen Konsumtion von Enhancement-Programmen stilvoll begleitet wird, eine wirklich unheimliche Genussfreude an der (digitalisierten) Arbeit wiederentdeckt, deren Propagandisten beständig ausposaunen, es handele sich bei den in informierende Netzwerke integrierten Dividuen tatsächlich um die Verkörperung kreativer Mit-Teilungen, anstatt um reine Befehlsempfänger, die natürlich unter Umständen im Team sich gegenseitig die Befehle geben.

Die gegenwärtige Organisation der Arbeit lässt sich ohne den Einsatz der a-signifikanten Semiotiken im Kontext von diagrammtischen Pragmatike[12] längst nicht mehr verstehen. Dabei werden die linguistischen Imperative - Management-Kontrollen, Marketingkampagnen und Sprechhandlungen - durch a-signifikante Semiotiken, die nicht sprechen, sondern funktionieren, nicht nur supplementiert, sondern oft genug schon determiniert: Computerprogramme und -netzwerke, Statistiken, Charts, Datenbanken, Bilanzierung etc. bilden heute konstitutive Teile der betrieblichen Aussagesysteme. Über die a-signifikanten Logiken bzw. die maschinische Indienstnahme bemächtigt sich heute das Kapital selbst noch der Wünsche und der Begehrensaufladungen. Gleichzeitig kommt es parallel zu den vielfältigsten non-linearen Prozessen der eskalierenden Deterritorialisierung von Geschwindigkeit und Raum, die von a-signifikanten Maschinen prozessiert werden, zur reterritorialisierten Reproduktion des Kapitals. Of course kann das Kapital auf die entsprechenden Reterritorialisierungen (Staat, Quasi-Ödipalisierung, Celebrity-Kulturen etc.) eben gerade nicht verzichten.

Am Ende der 1980er Jahre ge-

12 Vgl. Félix Guattari: *Chaosmose.* Wien 2014, S.67.

wann die fraktale Geometrie eines Benoît Mandelbrot mit ihren Übergängen von Mikro- zu Makroscales zunehmend an Bedeutung. Sie wurde von Deleuze/Guattari in ihrem Buch *Tausend Plateaus* zur Charakterisierung der glatten Räume benutzt und sie wurde von den Tradern gewissermaßen adoptiert, um die Konturen der Turbulenzen der computerisierten finanziellen Netzwerke zu prozessieren. Chaos- und Komplexitätstheorien begannen als eine neue Form der gouvernementalen Logik spätestens in den herrschenden Diskursen der 1990er Jahre zu zirkulieren. Guattari beobachtete damals, dass die Kontrollgesellschaften zunehmend durch eine Art des kollektiven deterministischen Drives dominiert werden, der von der Affirmation minimaler Freiheitsgrade, Kreativitätsforen und Inventionen abhängig bleibt, die sich insbesondere in den Bereichen von Wissenschaft, Technologie und Kunst finden lassen und ohne die das System in einer Art entropischer Trägheit kollabieren würde.[13] Und damit erfolgt die Kommunikation in den Betrieben vor allem durch Ansteckungen, welche von den a-signifikanten Semiotiken andauernd initiiert werden. Die digitale Arbeit ist fragmentiert; das Dividuum - selbst eine zelluläre Form - erfährt in den digitalisierten Produktionsprozessen eine rekombinante Fragmentierung in zellulären und zugleich rekombinierbaren Segmenten, die sich unter den Gesichtspunkten des finanziellen Kapitals als ein kontinuierlicher Flow von Geldkapitalströmen darstellen. Es geht hier nicht nur darum, dass die Arbeitsbeziehungen selbst prekär werden, sondern es kommt in ihnen selbst fortwährend zu Teilungen, unter Umständen sogar zur Auflösung der Person als unifizierter produktiver Agent, als Arbeitskraft. Es ist ganz klar, als Zellen der produktiven Zeit können die Dividuen in punktuellen und fragmentierten Formen der Arbeitsprozesse ständig neu mobilisiert und rekombiniert werden. Wir haben es mit einem immensen Anwachsen einer depersonalisierten Arbeitszeit zu tun, insofern das Kapital immer stärker dazu übergeht, anstatt den Arbeiter, der acht Stunden am Stück arbeitet, verschiedene Zeitpakete zu mieten, um sie dann zu rekombinieren (Out- und Crowdsourcing) – und dies eben unabhängig von ihrem austauschbaren und damit mehr oder weniger zufälligen Träger. **Das »Selbst« fluktuiert als fluides Rest-Ego und wird in immer neuen Relationen rekombiniert, und diese Formierung gleicht einem Kaleidoskop, »das bei jedem Schütteln ein neues Muster zeigt.«**[14] Diese Art der weit über die Arbeitsbeziehungen hinausreichenden spasmischen Rekombination wird heute in den diversen Netzwerken geleistet.

## *Endzeiten*

Konnektivität und Prekariat sind heute als zwei Seiten derselben Medaille zu verstehen: Die Geldkapitalströme der semiokapitalistischen Produktion vereinnahmen und verbinden zelluläre Fragmente einer depersonalisierten Zeit, und dies impliziert zunehmende Unsicherheit für die unter diesen prekären Bedingungen Arbeitenden. Die sog. Zeitkristallationsmaschinen, welche nicht nur die Zeit, sondern selbst noch die in-

13 Ebd.,S.125f.

14 Ulrich Bröckling: *Das unternehmerische Selbst -- Soziologie einer Subjektivierungsform.* Frankfurt a. M. 2007, S. 278.

dividuellen Perzeptionsweisen und das Denken kristallisieren, wenn sie ihre eigenen Rhythmologien erzeugen, haben längst die Arbeitsplätze verlassen und dringen in die verschiedenen, alltäglichen, sozialen und institutionellen Räume ein - Medien, soziale Netzwerke, Gemeinschaftseinrichtungen etc. Im Rahmen einer statistisch qualifizierten Biopolitik wird auch die Lebenszeit in die ökonomischen Prozesse der Kapitalisierung hineingezogen, i.e. die mentalen und affektiven Kapazitäten der Dividuen unterliegen im Zuge einer statistisch ausgewiesenen Normalisierung der Ökonomisierung. Wir bekommen es mit der Kinematik der digitalen Mobilisierung eines teilweise schon pharmazeutisch stimulierten Wunsches zu tun, seiner Beschleunigung in der Infosphäre, die wiederum den Gebrauch der psychopharmazeutischen Stimulanzien als psychische Trigger benötigt, um die Flows der kognitiven Arbeit, die allerdings ohne Depotenzierung der Qualifikationen nicht zu haben sind, weiter anzuheizen. Die Figur des Wettbewerbs, der durch Ansteckung und nicht durch Kognition prozessiert, hat längst die Kompetenz ersetzt. Das souveräne und rationale Handeln, das durch die digitalisierte Arbeit in der Tendenz zerstört wird, muss ständig rekonstruiert werden, indem es simuliert wird, und zwar durch das Zusammenspiel zwischen signifikanten Semiologien, ansteckender Kommunikation und der sie ergänzenden Kognition, wobei dieses Spiel sich im Modus der Endlosschleife vollzieht, die Kroker/Weinstein schon früh als Teil der postmodernen Ideologie folgendermaßen beschrieben haben: »›Ich könnte für immer hier bleiben und mit dir weiter reden.‹ Das ist die Einstellung jener Leute, die bei MC Donald`s herumhängen: die ideale Sprechgemeinschaft, die es bereits gibt, aber von der ›Kritischen Theorie‹ übersehen wurde.«[15] Von daher verbirgt der neoliberale Refrain (Kommuniziere! Verhalte dich als Unternehmer! Werde ein Asset! Trage ein Risiko!) keine Realität, sondern er stattet die digitalen Arbeiter mit einer funktionalen, effizienten Endlosqualifikation aus, um in den kapitalisierten Raumzeiten und im Wettbewerb mit den anderen Mitspielern zu bestehen. Dieser Refrain befiehlt auf subtilste Weise jede Art der Subjektivierung, die stets im Kontext kapitalistischer De- und Reterritorialisierung zu lesen ist, in den Dienst der effizienten feingesteuerten Operativität, die passive und aktive Aspekte besitzt, zu stellen. Damit hat Adornos Abneigung gegenüber der Ideologie von Kompetenz und Leistung an Relevanz nicht verloren. Er schreibt: »Es ist eine armselige Ideologie, daß zur Verwaltung eines Trusts unter den gegenwärtigen Bedingungen irgend mehr Intelligenz, Erfahrung, selbst Vorbildung gehört als dazu, einen Manometer abzulesen.«[16] Der Verlust der Kompetenz hängt als ein Damoklesschwert noch über den hochqualifizierten Fachkräften, insofern in Zukunft auch ihre Kognitionsleistungen durch Maschinen weitgehend überflüssig gemacht werden könnten.

Indem das Kapital sich der Lebenszeit von Dividuen bemächtigt, bilden Arbeit und Leben potenziell eine, wenn auch zerrissene Einheit, die durch den kontinuierlichen Kauf von Bera-

15 Arthur Kroker / Michael A. Weinstein: *Datenmüll.Theorie der virtuellen Klasse.* Wien 1997, S. 65.

16 Theodor W. Adorno: *Minima Moralia.* Frankfurt a. M. 1979, S. 146.

tungsprogrammen jedweder Art sowie der Konsumtion der allgegenwärtigen Fortbildungsmaßnahmen, Castingevents und Coachingprogramme garantiert wird, andererseits wird diese Art der Vollzeitaktivität für weite Teile der Bevölkerung durch eine Verschuldung auf Lebenszeit im doppelten Sinne des Wortes erkauft. Diese schrecklich neue, potenzielle Einheit war in der von Adorno gegeißelten Trennung der Lebenszeit in Arbeit und Freizeit im fordistischen Kapitalismus längst schon angelegt, und zwar unter der eindeutigen Dominanz der kapitalistischen Arbeit (und ihrem Vernichtungspotenzial): »Der starr prüfende, bannende und gebannte Blick, der allen Führern des Entsetzens eigen ist, hat sein Modell im abschätzenden des Managers, der den Stellenbewerber Platz nehmen heißt und sein Gesicht so beleuchtet, daß es ins Helle der Verwendbarkeit und ins Dunkle, Anrüchige des Unqualifizierten erbarmungslos zerfällt. Das Ende ist die medizinische Untersuchung nach der Alternative: Arbeitseinsatz oder Liquidation.«[17] Und wenn es schließlich dazu käme, dass die Zeit der Arbeit und die der Nichtarbeit durch keine wohldefinierte Grenze mehr getrennt wären, dann bestünde auch zwischen Beschäftigung und Nichtbeschäftigung kein wesentlicher Unterschied mehr. Deswegen kann Paolo Virno mit aller rhetorischen Überspitztheit formulieren: »Die Arbeitslosigkeit ist unbezahlte Arbeit; die Arbeit ist dann ihrerseits bezahlte Arbeitslosigkeit. Mit gutem Grund lässt sich also genauso gut behaupten, dass man nie zu arbeiten aufhört, wie man sagen kann, dass immer weniger gearbeitet wird.«[18] Virno weist damit auf den Sachverhalt hin, dass der Kunde der »Modernen Dienstleistung am Arbeitsmarkt« längst schon dem von Baudrillard beschriebenen »Arbeitsmannequin« oder dem von Günther Anders als »Automationsdiener« titulierten Subjekt gleicht, das die nicht mehr vorhandene Arbeit simuliert, als ob sie vorhanden wäre, oder umgekehrt die zu viel vorhandene Arbeit simuliert, als ob sie gar nicht vorhanden wäre. Diese Art von Grundlosigkeit der Beschäftigungen bedarf seltsamerweise einer ganzen Reihe von Bedingungen hinsichtlich ihrer Entlohnung, sei es die individuelle Führung von Zeitkonten, die Protokollierung der Länge von Telefonaten, die penible Aufzeichnung von Meetings in den Unternehmen oder das ausführliche Studium von Compliance-, Sustainability- und Controll-Kompendien. Man simuliert die Arbeit vermittels der Erzeugung ihres Anscheins, und schließlich gerinnt heutzutage der soziale Sinn dieser Art von Semiosen zu derselben wie ihre Definition: Die durch Verträge fixierte circa 40-Stunden-Ausführung, welche im Endeffekt wiederum diese Simulation selbst ist (Implosion), und das in rigider Verbindung zu der permanent praktizierten Optimierung der Modi der Selbststeigerung durch den pardoxalen libidinös- nihilistischen Gebrauch von Beratungs-, Fitness-, Lifestyle- und Sinnstiftungs-Programmen (die unter Umständen auf Pump gekauft werden) sowie der ständigen Kontrolle dieser Operationen durch soziale und staatliche Institutionen und Organisationen im Rahmen einer Anwesenheitspflicht.

17 Ebd., S. 85.

18 Paolo Virno: *Grammatik der Multitude / Die Engel und der General Intellect.* Berlin / Wien 2008, S. 145-146.

Im Arbeitsprozess wird heute vielfach rein abstrakte Zeit konsumiert, was die schlichte Anwesenheit auf einer Position unter Abwesenheit der Arbeit einschließt, oder den an- und ausdauernden ADHS erzeugenden Konsum der abstrakten Zeit, zu deren »armseligem Residuum« die Arbeit gerinnt, besonders, wenn die moderne Arbeit eine residuale Untereinheit der digitalen Maschinenarbeit selbst darstellt. Gleichzeitig erscheint die residuale menschliche Geste nur noch als eine rein fragmentarische Geste, als das sog. Anhängsel einer Subjektivierung, die von den Diagrammen der Maschinen gesteuert, integriert und ausgeschieden wird. Es scheint, als wäre die (technologische) Maschine selbst noch ins Herz des Wunsches eingedrungen, womit die residuale menschliche Geste rein als der Fleck der Markierung durch die Maschine inmitten der imaginären Totalität des Individuums aufscheint (das heißt der Funktion des [i - a] bei Lacan), und womit, so lässt sich folgerichtig mit Baudrillard schließen, Arbeit nur noch »bekundet wird, so wie man Untertänigkeit bekundet«.[19] Das die Arbeit bekundende Arbeitsmannequin gibt Kunde von einer weitgehend automatisierten und damit vernichteten menschlichen Arbeit, und das am effizientesten, wenn es heutzutage wie in der Finanzindustrie Eigentumstitel und Finanzderivate als Ware bewirtschaftet, wozu das Internet wiederum entscheidend beigetragen hat, und so wird der Bildschirm/das Interface zum ständigen Begleiter des Brokers, dessen Körper und Hirn selbst zum 24-Stunden-Monitor gerinnt, der Informationen, Marktgerüchte und Nachrichten in der Form pulsierender Datenpakete absorbiert oder wahlweise verbreitet, um hierin mit dem Hyperpuls der trotz des permanenten Einsatzes der Wahrscheinlichkeitskalküle weiterhin unvorhersehbaren Marktbewegungen verschaltet zu bleiben, bis schließlich der Broker zu dem wird, was er in beschleunigter und getakteter Permanenz bearbeitet und studiert: zu einem »pulsierenden und fibrillierenden Leuchtpunkt des Geldes.«[20] Und **wirklich seltsam korrespondiert das Baudrillardsche Arbeitsmannequin mit der »Industriesklavin« von Pierre Klossowski, der in ihr einen neuen Typus von Arbeitskraft sieht, der u.a. Prostituierte, Models, Film- und Popstars umfasst, und der den Verkauf der heute häufig mittels plastischer Chirurgie hergestellten eigenen Reize zu einer neuen Lebens- und Daseinsform macht.**

19 Jean Baudrillard: *Der symbolische Tausch und der Tod.* München 1983, S.33.

20 Arthur Kroker / Marilouise Kroker / Davis Cook (1999): *Panik-Enzyklopädie.* Wien, S. 105.


MASTURBATION! HILFE! EIN ECHTES TABU WURDE ÜBER-TRETEN! IM ERNST MÄUSCHEN: DEINE EMPÖRUNG IST DOCH LÄCHERLICH!
WENN HIER JEMAND EMPÖREND HANDELT, DANN BIST DU ES MIT DEINEM GOSSIP
ES GEHT DOCH UM DIE GEMEINSAM GENUTZTEN RÄUME! DAS BAD!






*fortsetzung auf seite 36*

frank engster

# zum begriff des geldes und des finanzkapitals. maß und gemessenes der kapitalistischen produktionsweise

# frank engster

*zum begriff des geldes und des finanzkapitals. maß und gemessenes der kapitalistischen produktionsweise*

*Der Beitrag soll zwei Dinge leisten. Zum einen soll er die Idee des Geldes und des Zusammenhangs von Geld, Wert und Zeit vorstellen, die ich im Buch* Das Geld als Maß, Mittel und Methode *entwickele. Zum anderen soll er zum Status des Finanzkapitals und zur gegenwärtigen Form der Verwertung Stellung nehmen.*

## *Das Geld als Maß*

Es gibt mittlerweile eine ganze Reihe eigenständiger *Kapital*-Lesarten, und es gibt mithin ganz verschiedene Methoden, einen Zusammenhang zwischen Geld, Wert und Zeit herzustellen. Es gibt – um nur die wichtigsten zu nennen – die formanalytisch-wertkritische *Kapital*-Lesart der Neuen Marx-Lektüre, es gibt die operaistische und post-operaistische Lesart, die strukturale und die poststruktural-dekonstruktive Lesart. Was meine eigene Lesart des *Kapital* und des Zusammenhangs von Geld, Wert und Zeit angeht, so verhält sie sich gleichsam komplementär zu derjenigen, in die sich – zumindest im weiten Sinne – auch die Beiträge von Achim Szepanski und Harald Strauß in Narthex Nr. 1 einordnen lassen, nämlich komplementär zur poststruktural-dekonstrutiven Lesart. Gemeinsames Merkmal dieser Lesart ist derjenige Begriff, der für den Post-Strukturalismus und die Dekonstruktion entscheidend ist, nämlich der Begriff der Differenz, und die Unterschiede ergeben sich daraus, auf welche Weise die ökonomische Bedeutung der Differenz situiert wird: Strauß z.B. verfolgt eine semiotische, Szepanski eine Laruell-Deleuzianische Lesart der ökonomischen Bedeutung der Differenz.

Ich will nur zur groben Orientierung einige Stichworte zum Grundzug solcher poststruktural-dekonstruktiven Lesarten der Marx'schen Ökonomiekritik im Allgemeinen und des Zusammenhangs Geld, Wert und Zeit im Besonderen sagen, weil sich diesem Grundzug dann meine Idee recht anschaulich gegenüberstellen lässt.

Vereinfacht gesagt, kreist die Dekonstruktion im Fall der Marx'schen *Kritik der politischen Ökonomie* (KdpÖ) um die Ökonomie der Identifikation und Repräsentation der Arbeit und des Werts. Oder vielmehr kreist sie um das *Problem* und um das *Scheitern* einer solchen ökonomischen Identifikation und Repräsentation. Der Wert erhält der Dekonstruktion zufolge nämlich Präsenz zuallererst durch seine *Re*-Präsentationen, vor allem durch seine Repräsentation in der Ware und im Geld, aber er erhält dadurch eine Präsenz nur, indem er sich zugleich entzieht. Der Wert entzieht sich einerseits unmittelbar *in* die Repräsentation, also *in* die Ware und *in* das Geld. (Hier wird die post-strukturale Überbietung des Strukturalismus deutlich, der ja im Anschluss an Spinoza mit dem Begriff der „strukturalen Kausalität" und der „abwesenden Ursache" bereits die Idee vertreten hat, dass eine Struktur ihren Effekten immanent ist und nicht irgendwie getrennt und vorgängig existiert). Andererseits ist der Wert durch diesen Entzug in seine Effekte zugleich das *Un*repräsentierbare schlechthin, sodass sich zwischen Prä-

senz und Repräsentation jene Differenz auftut, die bei Derrida, im Anschluss an die „ontologische Differenz" bei Heidegger, von ihrem ontologischen Status her allen herkömmlichen Differenzen vorgängig ist. „Vorgängig" heißt, sie ist eine unverfügbare Differenz zeitlos noch vor und nicht-räumlich noch neben all denjenigen Differenzen, durch die sich auf negative Weise Bedeutung in der Sprache und im Spiel der Zeichen, in der symbolischen Ordnung und im Diskurs einstellt. Diese vorgängige, „gespenstige" (Derrida) Differenz ist wirksam in einer Ökonomie der *Temporalisierung*, so wie die Dekonstruktion überhaupt um die Produktion von Bedeutung durch das Temporalisieren von Bedeutung kreist. „Temporalisieren" heißt, die Dekonstruktion kreist um die Produktion von Bedeutung durch das Zirkulieren der Zeichen; sie kreist um das Aufschieben und die Nachträglichkeit, durch die sich Bedeutung einstellt; und sie kreist darum, dass Bedeutung zwischen einem Immer-schon und dem ständigen Verfehlen und Scheitern einer endgültigen Bestimmung entsteht – und in eben dieser Temporalisierung ist das Ökonomische zu suchen, ja sie ist vielleicht sogar das Ökonomische schlechthin.

Meines Erachtens wird der dekonstruktive Umgang mit Marx' KdpÖ genau diesem unverfügbaren zeitlichen Wesen, diesem Ökonomischen der Ökonomie angemessen, indem er um die Verlegenheit kreist, dass das ökonomische Verhältnis der kapitalistischen Gesellschaft zwar durch Werte quantitativ exakt bestimmbar wird und in Preisen objektiv gültig zur Erscheinung kommt, dass es sich aber *als* Verhältnis gerade *durch* diese Erscheinung entzieht und darum notwendigerweise verkehrt zur Erscheinung kommt. Verkehrt, gerade weil das ökonomische Verhältnis zu einem negativen Wesen dadurch wird, dass es sich in seine Erscheinungen entzieht und als bestimmter Preis einzelner Dinge reflektiert werden muss. Im Preis erscheint es dann einerseits wie eine dingliche Eigenschaft der Ware und erhält allererst seine Bestimmung, während es zum anderen als solches gleichsam unscharf und unbestimmt wird – und eben dadurch als ökonomisches *Verhältnis* bestimmt ist.

Und doch verhält sich mein Ansatz geradezu komplementär zur Dekonstruktion. Er stellt sich nämlich der Stärke eines Gegners, dem sich die Dekonstruktion und überhaupt die Gesellschaftskritik nicht mehr stellt; ja, die Gesellschaftskritik hat die Konfrontation mit diesem Gegner, bis auf Einzelfälle, gar nie wirklich gesucht. **Es gilt sich jedenfalls einer Auseinandersetzung zu stellen, die nach wie vor die große Herausforderung der Gesellschaftskritik sein müsste – es gilt sich nämlich derjenigen Objektivität stellen, welche die neuzeitliche Naturwissenschaft herzustellen in der Lage ist.** Die Dekonstruktion trägt die Auseinandersetzung mit der Naturwissenschaft und mit deren Produktion objektiver Bedeutung nur gleichsam indirekt aus, nämlich indem sie je schon von einer *Abkehr* von diesen wissenschaftlichen Ansprüchen auf Objektivität ausgeht – zumindest insofern, als sie eben eine Dekonstruktion solcher Ansprüche auf objektive Bestimmbarkeit verfolgt.

Ich trage die Auseinandersetzung mit der Naturwissenschaft zwar ebenfalls je schon auf dem Feld der Gesell-

schaftskritik aus und damit gleichsam verschoben auf ein anderes Terrain; insofern wird auch von mir die Konfrontation nur indirekt ausgetragen. Aber diese Verschiebung ins Feld der Gesellschaft ist gerade notwendig, um die *gesellschaftlichen Konstitutionsbedingungen* der naturwissenschaftlichen Objektivität zu bestimmen, und analog dazu gilt es auch die gesellschaftliche Konstitution der *gesellschaftlichen* Objektivität selbst zu bestimmen.

### *Das Maß: Zur Konstitution der Objektivität einer ersten und einer zweiten Natur*

Was zunächst die Konstitution *naturwissenschaftlicher* Objektivität angeht, mithin einer exakten Bestimmung und Identifikation der Natur, so ist dafür die *Quantifizierung* schlechthin entscheidend. Die Natur wird zum Gegenstand des Wissens und die Naturwissenschaft wird zum Vorbild des neuzeitlichen Begriffs von Objektivität überhaupt, indem wir die Verhältnisse der Natur rein quantitativ bestimmen. Und mit der Quantifizierung ist auch schon eine erste oder vielmehr *die* erste Verbindung zwischen der gesellschaftlichen und der naturwissenschaftlichen Objektivität benannt, denn auch in der kapitalistischen Gesellschaft wird Objektivität hergestellt und exakte Bestimmung erzeugt, indem ökonomische Verhältnisse quantifiziert und durch Werte bestimmt werden, genau wie im Fall der Naturwissenschaft, die ihren Gegenstand, die Natur, ebenfalls objektiv bestimmt, indem sie deren Verhältnisse durch Werte quantifiziert.

Für diese Quantifizierung und objektive Bestimmung sowohl der Naturverhältnisse als auch der gesellschaftlichen Verhältnisse ist nun, so meine These, jeweils das *Maß* entscheidend: **Erst ein Maß erzeugt diejenige empirisch reine Qualität, die darin liegt, Verhältnisse rein quantitativ zu bestimmen, mithin ein Verhältnis als Verhältnis zu realisieren – keine Quantifizierung ohne Maß, keine objektive Bestimmung von natürlichen oder gesellschaftlichen Verhältnissen durch Werte ohne maßgebliche Werteinheiten.**

Und das Maß der kapitalistischen Gesellschaft ist natürlich das *Geld*. Mit dieser Vorrangstellung der Maßfunktion des Geldes für die Konstitution gesellschaftlicher Objektivität durch die Qualität quantitativer Verhältnisse wird auch bereits deutlich, worin sich meine Bestimmung des Geldes grundlegend von denjenigen Vorstellungen über das Geld unterscheidet, die im traditionellen und im Westlichen Marxismus vorherrschten, aber auch noch in der Kritischen Theorie und sogar in der Neuen Marx-Lektüre. Der Unterschied ist, dass überall hier fast ausnahmslos nicht von der Maß-, sondern von der *Tauschmittel*funktion des Geldes ausgegangen wird. Die Analysen und Kritiken des Geldes, die logischen Entwicklungen und auch die geschichtlichen Rekonstruktionen gehen von der Tauschmittelfunktion des Geldes und vom Warentausch aus, und folgerichtig wird der Wert als Tauschwert entwickelt und die kapitalistische Gesellschaft insgesamt als *Tausch*zusammenhang und als Verselbständigung des Tauschwerts ausgelegt. Die Konstitution gesellschaftlicher Objektivität wird folgerichtig am Austausch festgemacht, vor allem an der (realen) Abstraktion, die

im Tausch zur Gleichsetzung der Waren notwendig sein soll, sowie an dem Äquivalenzverhältnis, das der Austausch und die Zirkulation der Waren herstellen soll. Dementsprechend wird auch Marx' Kapital interpretiert, insbesondere natürlich seine Wertformanalyse, in der es ja um die Genese des Geldes geht und mit der Marx in die Entwicklung der kapitalistischen Produktionsweise einsteigt.

In dieser Fixierung auf die Tauschmittelfunktion des Geldes, auf den Warentausch und auf den Tauschwert der Ware liegt m.E. das Hauptproblem einer angemessenen Kritik des Geldes und des Werts. So übersehen diese Interpretationen, dass mit Marx solche Vorstellungen – die im Übrigen ja ausgerechnet für die bürgerliche Ökonomietheorie bezeichnend sind – gerade einer Kritik unterzogen werden können, und das in mindestens zweierlei Hinsicht. Erstens ist der Austausch der Waren nicht, was er zu sein scheint. Was ihr Austausch zu sein scheint, ist die Realisierung ihrer *Produktion*, und diese Warenproduktion führt Marx bekanntlich auf die Verwertung von Arbeit und Kapital zurück: „Die ganze Schwierigkeit kommt dadurch hinein, daß die Waren nicht einfach als Waren ausgetauscht werden, sondern als Produkt von Kapitalen […]."[1] Und zweitens realisiert das Geld folgerichtig in den Warenwerten kein Austauschverhältnis, sondern ein *Produktions*verhältnis. Genau genommen – und das ist nun in meinem Buch entscheidend – realisiert es dieses Produktionsverhältnis nicht nur, sondern diese Realisierung entspricht einer *Messung*. Das Geld *misst* im Zuge der Realisierung der Warenwerte deren Produktionsverhältnis, genauer, es misst die produktive Kraft der beiden Verwertungsbestandeile Arbeit und Kapital, und es ist diese Kraft, die es in den Wertgrößen der Waren rein quantitativ wiedergibt.

Um beides zu entwickeln, zum einen das Maß und zum anderen die Messung der Produktivkraft des Verwertungsverhältnisses von Arbeit und Kapital, muss Marx' Ökonomiekritik folgerichtig wie ein Messprozess ausgelegt werden. Allerdings muss diese Messung, im Gegensatz zur Messung in der Naturwissenschaft, wie ein naturwüchsiger, überindividueller und gesamtgesellschaftlicher Messprozess funktionieren. Wie ist das zu verstehen?

Vereinfacht gesagt, steht auf der Seite des Maßes das Geld, und dem Geld gegenüber stehen auf der Seite des Gemessenen die Waren. Das Geld realisiert aufseiten der Waren allerdings, wie gesagt, gerade *kein* Austauschverhältnis – das ist ja der Schein auf der gesellschaftlichen Oberfläche, den Marx kritisieren will, und dafür macht er durchsichtig, dass das Geld die Waren als Resultate einer Verwertung realisiert, der Verwertung von Arbeit und Kapital.

Die Realisierung der Warenwerte durch ein Maß muss demnach eine Messung der Produktivkraft der Bestandteile ihrer Produktion sein, also eine Messung des Verwertungsverhältnisses von Arbeit und Kapital. Im Zuge der Realisierung der Warenwerte werden aus der vergangenen Verwertung von Arbeit und Kapital diejenigen Wertgrößen ermittelt und in den Warenwerten sowie in den Profiten herausgestellt, die für die weitere Verwertung der beiden Bestandteile maßgeblich sind. So werden Marx zufolge

1 Karl Marx: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie.* Bd. 3. MEW Bd. 25, S. 184.

durch das Geld in den Warenwerten aus den verausgabten Arbeiten die „aktuell gesellschaftlich notwendigen Durchschnittsgrößen der Arbeitszeit“ ermittelt, und aus den eingesetzten Kapitalen werden „Durchschnittsprofite“ ermittelt und eine „allgemeine Profitrate“ gebildet.

Dieser im Geld sich selbst messenden Verwertung stellt Marx einen naturwüchsigen Universalismus und einen unverfügbaren Materialismus heraus: **Das Geld bezieht alle Arbeiten und alle Kapitale auf eine gemeinsame, universelle Maßeinheit und bildet einerseits eine Gesamtarbeitszeit und ein Gesamtkapital, und andererseits ermittelt es dabei diejenigen notwendigen Durchschnittsgrößen, die für die weitere Verwertung von Arbeit und Kapital maßgeblich sind.** Erst indem das Geld wie in einer Messung die Produktivkraft der beiden Verwertungsbestandteile, Arbeit und Kapital, durch die Realisierung ihrer Resultate ermittelt, und erst indem die vergangene Verwertung in den ermittelten Warenwerten diejenigen Durchschnittgrößen abgibt, die zur weiteren Verwertung ihrer beiden Bestandteile maßgeblich sind, erst durch diese Reflexion ist die ungeheure Steigerung der Produktivkraft möglich, die unsere Ökonomie auszeichnet.

Bevor dieser Messprozess anhand der drei Geldfunktionen kurz angedeutet wird, vorweg ein Wort zu seinem Status. Das Geld ist offenbar die *Technik*, unser eigenes gesellschaftliches Verhältnis objektiv gültig in einem buchstäblichen Sinne herauszufordern, herauszufordern analog der Naturwissenschaft, die ja auch die Verhältnisse der Natur durch deren Messung herausfordert. Allerdings ist die Messung des gesellschaftlichen Verhältnisses, im Gegensatz zur Naturwissenschaft, eben nichts anderes als die Vermittlung und sogar die Erzeugung unseres gesellschaftlichen Verhältnisses; d.h. das Geld stellt dasselbe gesellschaftliche Verhältnis, das es durch Werte realisiert, *im* Realisieren überhaupt erst her. Diese Konstitution ist die Pointe und der Unterschied ums Ganze zur Naturwissenschaft. Dass das Geld die Verwertung beständig einer Messung unterzieht, diese Ökonomie des Messens *ist* die Konstitution unseres gesellschaftlichen Verhältnisses, *ist* das Bestimmen unserer Gesellschaft durch ihre Vermittlung und durch die Form ihrer Verwertung. Entsprechend ist die Messung nicht nur *konstitutiv* für das Gemessene, sie ist auch *produktiv* dafür. Denn konstitutiv ist das Maß ja auch für die Naturwissenschaft: Im Fall der Naturwissenschaft wird die Natur, indem sie durch ihre eigenen Maße gemessen wird, wie eine äußere Realität aufgefasst und quantitativ wiedergegeben; durch Maß und Messung wird die Natur überhaupt erst wie eine fertig gegebene „erste“ Natur zum Gegenstand. Dagegen sind im Fall der kapitalistischen Ökonomie Maß und Gemessenes produktiv ineinander verschränkt, denn hier entäußert das Geld in den gemessenen Werten einerseits seine eigene Realität – die Realität des Messens selbst – und andererseits gibt es in den gemessenen Werten diejenigen Größen wieder, die für die produktive Verwertung von Arbeit und Kapital maßgeblich sind und der Gesellschaft zu ihrer „zweiten Natur“ werden. (Diese Verschränkung stellt sich freilich auch in der Naturwissenschaft ein, nämlich auf der Ebene der Quantenphysik. Mir geht es in der Betonung des Ma-

ßes zunächst darum, wie diejenige radikale Trennung möglich ist, durch welche die Natur überhaupt erst wie ein äußerer Gegenstand zum Objekt des Wissens werden kann; und dafür muss die Naturwissenschaft bestimmte Maße aus der Natur selbst nehmen, um die Natur dann wiederum an ihre eigenen Maße zu halten und durch diese Tautologie die Natur wie in einer Reflexion durch deren eigene Maße zu brechen und quantitativ umzuschlagen. Diese Situation ist dann auch die Bedingung dafür, dass in der quantenmechanischen Messsituation eine Verschränkung zwischen der Messung und dem gemessenen Gegenstand gleichsam noch einmal zum Gegenstand werden kann. Hier wäre dann wiederum eine Analogie zur Messsituation in der Gesellschaft und ihrer Verschränkung von Messung und Gemessenem anzusetzen: Hier wie dort entscheidet die Messung über das gemessene Verhältnis und stellt eine Bestimmung, die vordem als unbestimmt und unentschieden angenommen werden muss, scharf; die Feststellung bestimmter Werte ist untrennbar verschränkt mit dem Entscheiden einer Situation, die dadurch erst ihre Bestimmung erfährt.)

Am anschaulichsten ist es, den ökonomischen Messprozess, den das Geld durchführt, entlang seiner drei Funktionen zu entwickeln, ganz wie ich das in „Das Geld als Maß, Mittel und Methode“ versucht habe und wie vor allem Marx selbst das im *Kapital* Bd. I getan hat.

In seiner ersten Funktion als Maß nimmt das Geld eine ideelle Werteinheit für die kapitalistische Ökonomie in Anspruch. Um diese maßgebliche Einheit herauszustellen, stellt Marx, bevor er einerseits die Kapitalform Geldes und andererseits die Verwertung des Werts durch Arbeit und Kapital entwickelt, eben dieser Entwicklung eine Analyse der „einfachen Wertform x Ware A = y Ware B“ voran. Sie zeigt, dass irgendeine beliebige Ware ausgeschlossen sein muss, damit diejenige ideelle Einheit fixiert wird, die maßgeblich ist für das Quantifizieren des Verhältnisses aller anderen Waren; nur durch dieses gemeinsame ausgeschlossene Dritte kann das von Marx analysierte Verhältnis „x Ware A = y Ware B“ überhaupt als je *quantitatives* Verhältnis eintreten. Die Waren sind mithin durch das Maß der Notwendigkeit, sich durch einen unmittelbaren Austausch und eine Abstraktion gleichsetzen zu müssen, immer schon enthoben und treten je als Werte derselben Einheit ins Verhältnis.

In seiner zweiten Funktion als Tauschmittel realisiert das Geld diese ideelle, maßgebliche Einheit, für die es steht, dann auf ganz praktische Weise in der gesellschaftlichen Vermittlung; dieses „Einlösen“ der ideellen Werteinheit durch endliche Werte nimmt die Form der einfachen Zirkulation ….W-G-W… an. So wird das Geld in seiner zweiten Funktion zum Mittel der quantitativen Realisierung desselben Verhältnisses, das es durch diese Realisierung vermittelt.

Und in seiner dritten Bestimmung, in seiner Kapitalform G-W-G’, entäußert das Geld die realisierten Warenwerte wieder in die Bestandteile ihrer Produktion, in Arbeit und Kapital, und sorgt so für eine übergreifende Form, innerhalb derer der Wert durch die Gestalten von Arbeit und Kapital verwertet werden kann und rein quantitativ prozessiert.

Das Geld steht also in seiner ersten Funktion für eine maßgebliche, aber übersinnlich-ideelle Werteinheit; es hält in seiner zweiten Funktion als Tauschmittel die Ökonomie durch ihre Vermittlung auf ganz praktische Weise an diese ideelle Einheit, sodass sie zur *Realität* der Warenwerte wird und auf ebenso endliche wie übersinnliche Weise im Preis zur Erscheinung kommt; und es lässt durch seine dritte Bestimmung, durch seine Kapitalbewegung, diese Einheit zu einer durch Werte *prozessierenden* Einheit werden und gibt der Ökonomie dadurch zugleich eine übergreifende Form.

Diese drei Funktionen des Geldes als Maß, Mittel und Methode und der Status der Werteinheit als ideelle Einheit und als reale sowie als prozessierende Werte lassen sich nicht nur in eine Ökonomie der Messung, sondern auch in eine „Ökonomie der Zeit“ (Marx) auseinanderlegen (daher auch der Untertitel des Buches „Das Rechnen mit der Identität der Zeit“).

- In seiner ersten Funktion als Maß hält das Geld die ideelle Werteinheit, für die es steht, durch ihr Fixieren *in der Zeit identisch*. Es hält sie mithin in der Zeit gleichsam zeit-los: Es scheint, als sei durch das Geld die Zeit selbst gegeben. Allerdings hält das Geld diese Qualität einer negativen, zeitlosen Zeit – oder diese Identität der Zeit selbst – dadurch zeitlos, dass es sie auf je endlich-bestimmte Weise eintreten lässt, nämlich schlicht durch das ständige Quantifizieren der gesellschaftlichen Verhältnisse der Waren. Die universelle Qualität einer maßgeblichen Zeit ist allererst durch dieses quantitative Umschlagen gegeben, die Qualität der Zeit tritt mithin je durch endliche Werte ein.
- Dieses Quantifizieren fällt in die zweite Geldfunktion als Tauschmittel und in den Moment des Austauschs Ware gegen Geld. Dadurch scheint das Geld die Zeit auf quantitative Weise in der Zeit identisch, aber auch quantitativ übertragbar zu halten, kurz im Wortsinn *währen* zu lassen.
- Indes realisiert das Geld in den Warenwerten ja die produktive Kraft der Verwertung von lebendiger und toter Arbeitszeit, kurz Arbeit und Kapital, und in diese beiden Gestalten von lebendiger und toter Arbeitszeit hatte sich das Geld bereits vor der Realisierung ihrer Resultate verwandelt. Der entäußerte Wert kehrt mithin in den realisierten der Warenwerten und in der Form der Warenzirkulation bereits *wieder*, und er wird zudem anschließend durch das Geld erneut in die Bestandteile der Verwertung (zurück) verwandelt. So erhält die Verwertung durch die Kapitalbewegung des Geldes eine zeit-übergreifende Form, während die Verwertungsbestandteile, Arbeit und Kapital, als zeitliches Verhältnis von lebendiger und toter Arbeitszeit in Kraft gesetzt werden und als „konstanter“ und „variabler Wertbestandteil“ der Verwertung eine Konstante und eine Variable in der Zeit bilden.

**Was im Geld quantitativ vergegenwärtigt und in der Zeit gegenwärtig gehalten wird, ist also „in letzter Instanz“ die produktive Kraft eines Verwertungsverhältnisses, das sich im Geld auf sprachlose Weise entspricht und in dessen Bestandteile das Geld beständig ausgelegt werden muss, um durch die Realisierung ihrer Resulta-**

**te zu zeitigen, was diese Verwertung wert gewesen ist oder vielmehr: gewesen sein wird. Nur durch diese Verwertung bleibt der Wert in der Zeit erhalten und wird darüber der Gesellschaft zur zweiten Natur ihres zeitlichen Selbstverhältnisses.**

Auch diese Übersetzung der Geldfunktionen in die Zeit kann hier nicht ausgeführt werden. Allerdings sollen wenigstens die Schlussfolgerungen kurz genannt werden. So führen m.E. die Geldfunktionen und ihr Quantifizieren der gesellschaftlichen (Verwertungs-)Verhältnisse dazu, dass das Geld auf quantitative Weise mit der ideellen Werteinheit, für die es steht und der es durch die Warenwerte diejenige Realität gibt, in der wiederum die Produktivkraft der Verwertung von Arbeit und Kapital wiedergegeben wird – dass das Geld mit der ideellen Werteinheit und mit den realisierten Werten im buchstäblichen Sinne *rechnet*. Dieses Rechnen mit bestimmten Werten führt wiederum dazu, dass das Geld letztlich mit der *Zeit* rechnet, und zwar mit der *Identität* der Zeit. Das Rechnen mit der Zeit vollzieht sich ganz naturwüchsig und automatisch und ist als ein ebenso überindividuelles, gesamtgesellschaftliches und spekulatives wie quantitatives und regelrecht mathematisches Rechnen zu verstehen. Beide Seiten des Rechnens mit der Zeit, das überindividuell-spekulative wie das quantitativ-mathematische, nimmt das Geld sozusagen *für uns* auf sich, gleich einem überindividuellen Geist, sodass wir, gleichsam in zweiter Potenz, mit dem Rechnen des Geldes rechnen müssen. Dadurch nehmen wir auf indirekte Weise einerseits individuell am spekulativen Rechnen mit der Zeit teil, andererseits nehmen wir aber auch quantitativ am Rechnen mit der Zeit im Wortsinn An-teil.

In diesem ebenso spekulativen und gesamtgesellschaftlichen wie quantitativ exakten, objektiv gültigen und allgemeinverbindlichen Rechnen mit der Identität der Zeit besteht der Materialismus des Geldes. Die Ökonomie fällt also nicht einfach *in* die Zeit, als wäre die Zeit wie eine naturgegebene Qualität irgendwie fertig vorhanden. Sondern die Ökonomie muss sich durch das Geld an dieselbe Zeit halten, die sie durch das Geld für die Messung ihrer Produktivkraft in Anspruch nimmt, und sie tritt dadurch in dieselbe Zeit ein, die das Geld im Messen dieser Produktivkraft durch die realisierten Werte quantitativ mit sich bringt. In einem Satz: **Der Materialismus des Geldes liegt darin, durch das Rechnen mit Werten das zeitliche Selbstverhältnis der kapitalistischen Gesellschaft zu begründen.**

### *Das Gemessene: Die produktive Kraft der Verwertung von Arbeit und Kapital und der Status ihrer neuen, immateriellen und dematerialisierten Gestalten*

So weit zur Idee des Geldes als Maß und zum Rechnen des Geldes mit der Identität der Zeit. Der zweite Teil soll sich nun dem zuwenden, *womit* gerechnet wird, *was* also durch das Geld einer praktischen Messung unterzogen wird. Der zweite Teil soll also nicht mehr vom Geld als Maß handeln, sondern vom Gemessenen. Dieser Gegenstand des Messens sind in „letzter Instanz" die beiden Bestandteile der Verwertung, Arbeit und Kapital, genauer, die produktive Kraft

ihrer Zusammensetzung in der Warenproduktion.

Über die Verwertung dieser beiden Bestandteile herrscht zurzeit große Unklarheit. Der Grund für diese Unklarheit ist, dass beide Bestandteile im Zuge der Erschöpfung der fordistischen Produktionsweise und des Aufstiegs von Neoliberalismus und Finanzkapitalismus neue Gestalten angenommen haben. Sie haben nicht nur neue Gestalten angenommen, in den Gestalten ist auch eine neue, post-fordistische, post-industrielle Phase der Verwertung in Kraft. Diese Phase besteht zum einen darin, dass eine neue Art von Waren produziert wird: Die industrielle Massenproduktion stofflich-materieller Waren des Industriezeitalters wird zunehmend durch *immaterielle* Waren und Dienstleistungen gleichsam überholt. **Die neue Phase besteht aber vor allem darin, dass auch die beiden Bestandteile der *Produktion* dieser Waren: Arbeit und Kapital, solche neue Gestalten angenommen und neue Bereiche der Verwertung für sich erschlossen haben. So werden die Arbeitskräfte statt in der stofflich-materiellen Warenproduktion zunehmend in Bereichen der immateriellen Warenproduktion angewandt, und das Kapital wird zunehmend ebenfalls statt in der stofflich-materiellen Warenproduktion im entmaterialisierten Bereich des Finanzmarktes vermehrt.** Und schließlich haben sich auch die Produktionsmittel radikal verändert, vor allem durch die sog. Dritte industrielle Revolution (die entgegen ihrem Namen ja eher das *post*-industrielle Zeitalter eingeleitet hat).

Arbeit und Kapital, die produzierten Waren sowie die Produktionsmittel, sie alle erhalten also zunehmend einen immateriellen und entmaterialisierten Status, und damit geht nun die angekündigte Unklarheit einher. Diese Unklarheit ist geradezu der gemeinsame Nenner der verschiedenen Diskussionen um diese neuen Gestalten, also der Diskussionen um immaterielle Arbeit und Prekarität, um Finanzkapital und Neoliberalismus, um die produktive Kraft der Sprache und der Kommunikation, der Algorithmen und des Computers sowie um die Commons, das Internet und Big Data und nicht zuletzt um die Finanzkrise und ihre Ursachen und Folgen: Es ist unklar, wie die neuen Gestalten der Arbeit und des Kapitals eigentlich produktiv aufeinander übergreifen und sich gegenseitig verwerten. Es scheint nämlich, dass Arbeit und Kapital sich nicht nur zunehmend von der stofflich-materiellen Warenproduktion ablösen, sie scheinen sich auch *voneinander* zu entkoppeln. Auf der einen Seite verlagern sich die Arbeiten zunehmend in immaterielle Bereiche mit oft prekären Arbeitsbedingungen, und es ist nicht klar, inwieweit diese immateriellen und prekären Bereiche produktiv für die Kapitalverwertung und für die Ökonomie insgesamt sind, während das Kapital auf der anderen Seite in einer eigenständigen Sphäre des Finanzbereichs zu zirkulieren scheint, und von der Finanzsphäre ist wiederum nicht klar, inwieweit dieses Kapital noch durch Arbeit verwertet wird. Die gegenwärtige Unklarheit besteht also schlicht darüber, wie diese neuen immateriellen Gestalten von Arbeit und Kapital produktiv aufeinander übergreifen und sich verwerten.

Schauen wir uns zunächst den neuen Status der Arbeit und des Kapi-

tal jeweils für sich an, bevor wir uns der Frage widmen, ob und wie sie einander verwerten.

Aufseiten der Arbeit sind es vor allem drei Bereiche, die weiterhin arbeitsintensiv sind, die bislang nicht in derselben Weise rationalisierbar sind wie Landwirtschaft und Industrie und in denen die hier überflüssig gewordenen, überproduzierten Arbeitskräfte angewandt werden: 1. Wissen, Bildung und Kultur, 2. Gesundheit und Care-Economy und 3. Dienstleistungen. Alle drei Bereiche produzieren zwar keine stofflich-materiellen Waren, aber das ist nur die halbe Wahrheit. **Alle drei Bereiche produzieren zwar keine klassischen stofflich-materiellen Waren wie Autos, Fernseher usw., aber alle produzieren gleichwohl eine ganz bestimmte Ware, sogar die einzige Ware, die produktiv ist, nämlich: die Ware Arbeitskraft selbst.** Diese Produktion der Arbeitskraft ist gerade für die post-fordistischen, post-industriellen Gesellschaften wichtig, und zwar aus drei Gründen. Der erste Grund ist, dass in diesen noch arbeitsintensiven Bereichen schlicht die Überflüssigen aufgefangen werden, also all diejenigen, die in der Produktion stofflich-materieller Waren in Landwirtschaft und Industrie nicht mehr gebraucht werden. Das Immaterielle der Arbeit und der Waren ist also auch die Folge einer Überproduktion der Ware Arbeitskraft, die eingetreten ist durch die Reduzierung notwendiger Arbeitszeit im Bereich der Produktion des Stofflich-Materiellen in Landwirtschaft und Industrie.

Der zweite Grund ist, dass alle drei Bereiche in die Produktion und in die Verwertungsbedingungen der einzigen Ware eingehen, die Marx zufolge produktiv ist und auf deren Qualifikation gerade der post-industrielle Kapitalismus angewiesen ist – eben die Arbeitskraft selbst. Diese Produktion der Arbeitskraft und ihrer Verwertungsbedingungen lässt sich genau den drei genannten Bereichen zuordnen:

1. Der Bereich Bildung, Kultur und Wissenschaft sorgt für die Erziehung, Ausbildung und Qualifizierung der Arbeitskraft und steigert ihre Produktivkraft; er reproduziert die Arbeitskraft aber auch durch bloße Unterhaltung.
2. Der Gesundheits- und Care-Bereich sorgt für die physische und psychische Reproduktion der Arbeitskraft.
3. Und schließlich halten günstige Dienstleistungen die allgemeinen *Reproduktionskosten* der Ware Arbeitskraft niedrig; sie reduzieren mithin die Kosten der Anwendung der Arbeitskraft für das Kapital.

Zusammengefasst produzieren diese Bereiche das eigentlich Produktive der Ware Arbeitskraft, sie produzieren, mit dem Begriff der VWL gesagt, das sog. „Humankapital" oder, um es mit dem Post-Operaismus oder der kritischen Sozialwissenschaft oder dem Post-Strukturalismus zu sagen, sie produzieren die *Subjektivität.* Diese Subjektivität wird heute bekanntlich ebenso umfassend wie entgrenzt und flexibilisiert in den Arbeits- und Produktionsprozess einbezogen.

Der dritte Grund ist, dass nicht nur in der *Produktion* das Subjektive und Produktive der Ware Arbeitskraft auf eine erweiterte und umfassendere Weise einbezogen wird, sondern auch im *Konsum* und in der *Reproduktion*: Der gesamte Reproduktionsbereich der

Ware Arbeitskraft wird durch die immateriellen Arbeiten und Dienstleistungen enorm erweitert und zugleich kommodifiziert. So gehören heute zur Reproduktion der Arbeitskraft nicht mehr nur die stofflich-materiellen Waren einer gleichsam primären, physischen Reproduktion (Wohnen, Nahrung, Kleidung), zur Reproduktion gehören auch nicht mehr nur die Waren der industriellen Massenproduktion und des Massenkonsums wie Auto, Kühlschrank, Fernseher usw. In die Reproduktion geht heute auch die ganze Welt immaterieller Waren und Dienstleistungen ein, also Wissensproduktion, Kultur- und Freizeitindustrie, Kommunikation und Informationen, Gesundheit und Therapien, sexuelle Dienstleistungen, Mobilität, Beauty & Wellness usw.

So weit zur Seite der Arbeit. Dieselbe gewaltige Erweiterung und Kommodifizierung der Reproduktion ereignet sich aber nicht nur aufseiten der Arbeitskraft, sondern auch aufseiten des Kapitals. Auch aufseiten des Kapitals geht heute eine Reihe dematerialisierter Gestalten in dessen Reproduktion und Verwertungsbedingungen ein: Kredit, Aktien, Staatsanleihen, Derivate, u.Ä., und auch die Reproduktion des Kapitals wird erweitert, indem sie durch diese nicht-materiellen Waren und fiktiven Formen des Kapitals zugleich kommodifiziert wird.

**Entscheidend für das Verständnis ist jedoch, dass das Immaterielle dem Materiellen weder einfach gegenübersteht noch ergänzend hinzutritt. Der immaterielle und dematerialisierte Status der beiden Verwertungsbestandteile ist vielmehr eine Folge der Neubestimmung des Materiellen selbst.** Die Neubestimmung hat, ausgehend von der Physik, dazu geführt, dass ein Objekt in allen Wissenschaft nicht mehr wie eine fester materieller Körper mit bestimmten Beschaffenheiten und Eigenschaften definiert wird. Eigenschaften sind vielmehr von ihrem Verhältnis her zu bestimmen, und sie ergeben sich zudem nicht unbedingt auf eine lineare und kausale Weise. Analog physikalischen Objekten erlangen auch die Arbeitskraft und die Gestalten des Kapitals sowie die Waren mittlerweile eine immaterielle Bestimmung insofern, als sie flexibilisiert und entgrenzt und von ihrer Verwertbarkeit und Finanzialisierbarkeit her ökonomisch angewandt werden, vom Markt und von ihrer Vermarktung her, von ihrer Einbettung und Vernetztheit in die Logistik, von ökonomischen und politischen Kräfteverhältnissen usw.

Beide Seiten der Verwertung, Arbeitskraft wie Kapital, erhalten also einen immateriellen Status, und auch die Erweiterung ihrer Reproduktion vollzieht sich durch Waren mit einem immateriellen Status, und die Unklarheit besteht darin, inwiefern beide Seiten nun produktiv ineinander eingehen. Die entscheidende Frage scheint vor allem zu sein, ob die Arbeitskräfte überhaupt zu einer wirklichen Erweiterung der Reproduktion des Kapitals beitragen und ob die gesamte Akkumulation von Kapital durch Arbeit gedeckt wird – oder ob sich der Finanzkapitalismus von dem entkoppelt hat, was mittlerweile eben aufgrund dieser vermuteten Entkoppelung „Realökonomie“ genannt wird.

**Indes ist die Frage nicht, ob eine solche Entkoppelung und Verselbständigung stattgefunden hat, sondern**

**warum das gerade *nicht* möglich ist. Denn bei aller Unklarheit gilt eine Art unbedingter Materialismus, den Marx für alle Vermehrungen des Kapitals formuliert hat: Nach Marx muss aller Gewinn, auch der aus Aktien, Kredit, Staatsanleihen usw., letztlich durch die Verwertung der Ware Arbeitkraft gedeckt werden, genauer, er muss zusätzlicher Arbeitszeit entspringen, dem berühmten Mehrwert.** Wenn aber letztlich aller Gewinn, wenn aller Wert und Mehrwert durch die Verwertung von Arbeit und Kapital, lebendiger und toter Arbeitszeit gezeitigt werden muss und sich das Kapital in letzter Instanz nur durch diese Verwertung erweitert reproduzieren kann, dann muss es auch im Finanzbereich weiterhin eine Verbindung zu dieser Notwendigkeit, zu diesem unbedingten Materialismus geben. Die Frage ist nur: wie? Wie stellt sich zurzeit diese Verbindung her?

Es gibt es, soweit ich sehe, in der aktuellen Situation vier Varianten:

1. Die verschiedenen Gestalten des Finanzkapitals gehen, wie immer auch indirekt und vermittelt, letztlich doch in die Verbesserung der Verwertungsbedingungen der Ware Arbeitskraft ein und werden darüber gedeckt. Es gibt dann zwar eine Entkoppelung, aber gerade diese bewirkt, dass das Kapital in die produktivsten Verwertungsbedingungen fließen und sich dort produktiv anlegen kann (oder zumindest unproduktive Bereiche erkennt und vermeidet).
2. Das Kapital wird über Techniken verschärfter Ausbeutung sowie durch Umverteilungen und indirekte Aneignungen vermehrt, vor allem durch die Produktion absoluten Mehrwerts und durch all die vieldiskutierten Finanzialisierungen, Privatisierungen, Landnahmen, sekundären Ausbeutungen, „accumulation by dispossession" (Harvey), die Verstaatlichung und Vergesellschaftung von Verlusten, Schulden und Risiken usw. Überall hier beherrscht das Kapital die Arbeitsverhältnisse gerade durch seine Entkoppelung, aber eben durch Techniken der Aneignung und Umverteilung sowie der Produktion absoluten Mehrwerts und der sekundären Ausbeutung, und diese Techniken wirken sich in der Regel gerade nicht produktiv aus, also sie verbessern gerade nicht die Verwertungsbedingungen der Ware Arbeitskraft.
3. Oder es gibt tatsächlich eine Entkoppelung und Verselbständigung, sodass das Kapital fiktiv vermehrt wird. Wo diese These einer Entkoppelung diskutiert wird, wird sie an dem Umbruch festgemacht, der mit der Erschöpfung des Fordismus Ende der 1970er Jahre eingesetzt hat: von der Entkoppelung des Geldes vom Goldstandard und einem System fester Wechselkurse über die Ausweitung der Geldmenge und des Kreditsystems, die Emission von Eigentumstiteln aller Art, die Niedrigzinspolitik und das ständige Nachschießen billigen Geldes bis zur Entkoppelung der Zinsrate von der Profitrate und der Verlagerung der Kapitalströme in einen zunehmend dominierenden Finanzbereich. Das liefe auf eine Defizitär- oder Verschuldungskonjunktur und eine Blasenökonomie hinaus, aber ebenso stünde über kurz oder lang eine Entwertung oder gar Vernichtung nicht-verwertbaren, fiktiv geblieben Kapitals an, so wie das in den vielen begrenzten Krisen seit Ende der 1990er Jahre und dann in der großen Finanzkrise 2007/2008 passiert ist, mit

all den Verlagerungen und Verschiebungen, die im Zuge der „Lösungen" der Krisen erfolgt sind. Die Finanzkrise wäre dann nicht endgültig bewältigt, ihre Lösung bestünde vielmehr in eben diesen räumlichen und sektoralen Verlagerungen und im zeitlichen Hinausschieben und Hinauszögern, und folgerichtig ist eine ständige Wiederkehr und verschärfte Rückkehr krisenhafter Entwertungsschübe und Kapitalvernichtungen zu erwarten. Jedenfalls muss das im Finanzbereich zirkulierende Kapital in diesem Bereich verbleiben und darf, wenn inflationäre Effekte vermieden werden sollen, nicht als Tausch- und Zirkulationsmittel in die sog. Realökonomie eintreten – auch wenn sich sowohl die einzelnen Geldfunktionen als auch die Finanz- und die sog. „Realökonomie" stets überlagern. Diese Überlagerung ist auch der Grund, warum diese inflationären Effekte bereits stattfinden, aber sie finden eben im Finanzbereich statt, etwa im Steigen der Aktienkurse, in steigenden Immobilienpreisen und überhaupt in steigenden Vermögenswerten.

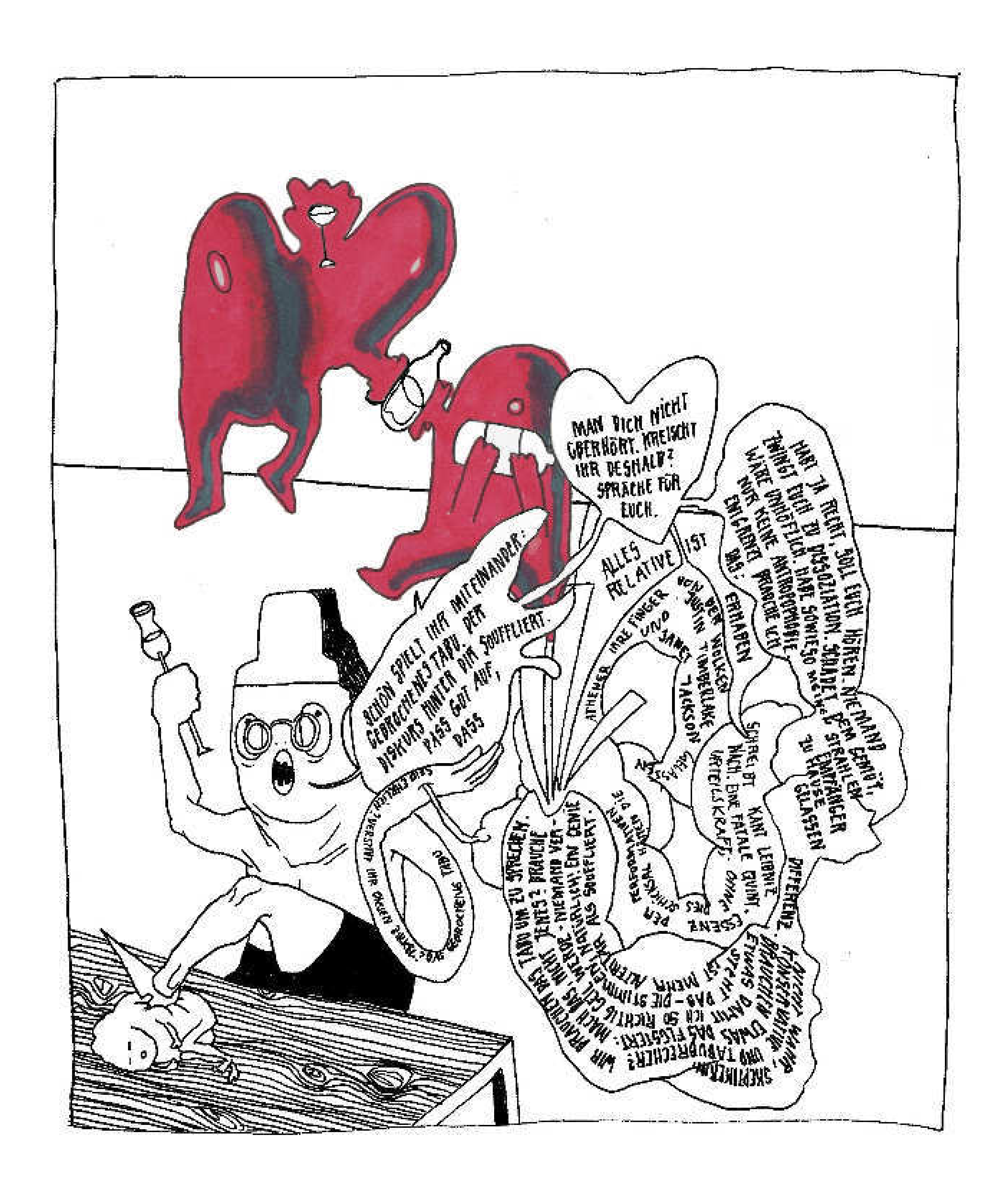
4. Innerhalb der Kapitalform des Geldes G-W-G' wechselt das G' die Seite. Die Vermehrung von Geld durch die Warenproduktion ist nicht mehr nur ideeller Zweck der Entäußerung des Geldes in die Mittel der Warenproduktion und liegt ihr zugleich transzendental zugrunde. Stattdessen ist das G', also das Resultat der Kapitalbewegung des Geldes, bereits durch die Ausweitung der (Kredit-)Geldmenge und des fiktiven Kapitals quantitativ realisiert und vorweggenommen worden. Diese Vorwegnahme macht sich dadurch aber als Verschuldung bei zukünftiger Verwertung geltend und muss sie noch „zeitigen". Diese Zukunft wird wiederum genau darum nicht nur unsicher und risikoreich, vielmehr wird diese risikoreiche Zukunft selbst Gegenstand der Kommodifizierung, und zwar durch Derivate. Sie sollen dasjenige Risiko bewerten und absichern, versichern und bewirtschaften, das durch die Ausweitung der Geldmenge und des fiktiven Kapitals, das durch diese „Kolonialisierung der Zukunft" ins Spiel gekommen ist. Derivate gehen nicht in die Mittel der Produktion ein, sie werden nicht in Arbeitskraft und Produktionsmittel investiert, aber sie gehen in die Bewertung und Kommodifizierung ihrer Verwertungs- und Reproduktionsbedingungen ein und tragen zur Bewertung und Steuerung der Kapitalströme in die profitabelsten Bereiche bei, sorgen für den beschleunigten Ausgleich der Profitraten, sichern Risiken ab u.Ä.

Wir haben es sicher mit einer Verschränkung aller vier Fälle zu tun. Am interessantesten sind aber die letzten beiden Fälle, weil hier eine echte Entkoppelung des Kapitals von der Arbeit und der Verwertung stattfindet – aber nur eine *zeitweilige* Entkoppelung. Es handelt sich um die Entkoppelung des Kapitals von der vergangenen und der gegenwärtigen Verwertung durch den Vorgriff auf die Gewinne aus zukünftiger Verwertung, vor allem durch die Ausweitung des Kreditgeldes und des Kreditwesens und des fiktiven Kapitals sowie durch die Kommodifizierung der kapitalistischen Verwertungsbedingungen durch Derivate. **Diese zeitweilige, temporäre Entkoppelung hat den Kapitalismus von Anfang an begleitet und ist in der Regel durchaus produktiv, denn dadurch wird Zeit von derjenigen zukünftigen Verwertung**

**und von denjenigen zukünftigen Gewinnen erkauft oder besser: geliehen, die dadurch allererst angestoßen werden und eintreten können. Das führt zu einer Ausweitung und erweiterten Reproduktion des Kapitals, aber so, dass seine Gegenwart gleichsam bei *ihrer* Zukunft verschuldet.** Bei „ihrer" heißt, die Gegenwart ist bei genau derjenigen Zukunft verschuldet, die durch die Ausweitung des Finanzkapitals und des fiktiven Kapitals eben spekulativ vorweggenommen wurde und die darum noch aktiviert werden muss, um die verschuldete Gegenwart noch einzuholen und abzugelten – eine Zukunft, die indes durch die Verschuldung überhaupt erst möglich geworden sein wird.

Das Kapital muss sich also nie chronologisch linear aus eigener Kraft und der eigenen Vergangenheit heraus reproduzieren, sondern durch die Techniken des Kredits und des Finanzkapitals kann es für den Eintritt derjenigen Zukunft sorgen, deren Gewinne es vorwegnimmt, um dadurch in die Erweiterung seiner eigenen Reproduktion einzutreten. Dafür kommt aber zur Notwendigkeit der Verwertung des bereits akkumulierten Kapitals der *vergangenen* Verwertung die Notwendigkeit dazu, auch die antizipierte *zukünftige* Verwertung noch einholen und abgelten zu müssen und dafür die ökonomischen Gestalten für eine entsprechend produktive Verwertung zu finden – oder es steht eine Entwertung und Vernichtung nicht verwertbaren, mithin fiktiv gebliebenen Kapitals an. **Jedenfalls darf das im Finanzbereich zirkulierende Kapital nicht in die Gegenwart hereinbrechen, denn das käme dem Einbruch einer ebenso antizipierten wie vergegenwärtigten, ebenso vorweggenommenen wie verdrängten Zukunft gleich und würde zu einer schlagartigen Entwertung der Gegenwart führen.**

So muss der durch Kreditgeld und fiktives Kapital enorm ausgeweitete Finanzbereich einerseits als noch unabgegoltene, unsichere und risikoreiche Zukunft wie ein Damoklesschwert dauerhaft über der Gegenwart schweben bleiben, andererseits ist dem Finanzbereich genau diese unsichere, risikoreiche Zukunft ein Gegensand der Bewertung, Berechnung und Bereicherung geworden. Die Realökonomie wird dadurch nicht einfach, wie gemeinhin angenommen wird, vom fiktiven Kapital und Finanzkapital überholt und überwältigt, sondern es ist umgekehrt: Die Realökonomie ist zum Derivat der Spekulation auf ihre eigene Zukunft geworden.



MAN DICH NICHT GEHÖRT. KREISCHT IHR DESHALB? SPRACHE FÜR EUCH.
SCHÖN SPIELT IHR MITEINANDER GEBROCHENES TABU. DER DISKURS HINTER DIR SOUFFLIERT. PASS GUT AUF, DASS
ALLES RELATIVE IST
ZU HAUSE GELASSEN
DIFFERENZ.




*fortsetzung auf seite 50*

**andreas giesbert**

# *we misfits. möglichkeiten einer kritischen theorie der behinderung*

# andreas giesbert

*we misfits.*
*möglichkeiten einer kritischen theorie der behinderung*

*„Vor den Begriffen des Gesunden und Kranken, ja den mit ihnen verschwisterten des Vernünftigen und Unvernünftigen selber vermag Dialektik nicht Halt zu machen. Hat sie einmal das herrschende Allgemeine und seine Proportionen als krank [...] erkannt, so wird ihr zur Zelle der Genesung einzig, was nach dem Maß jener Ordnung selber als krank, abwegig, paranoid - ja als ‚verrückt' sich darstellt, und es gilt heute wie im Mittelalter, daß einzig die Narren der Herrschaft die Wahrheit sagen."*[1]

*Dieser Text versucht die Notwendigkeit und Möglichkeiten einer Kritischen Theorie der ‚Behinderung' zu umreißen. Dabei greift er auf den neueren ‚materialistischen' Ansatz des ‚Misfits' aus der kritischen Disability-Forschung zurück. Zwar kann eine kritische Theorie der ‚Behinderung' von diesem Ansatz lernen. Letztlich greift der Ansatz des ‚Misfits' jedoch zu kurz: Weder vermag er die materielle Grundlage des Konzeptes ‚Behinderung' erklären, noch wird er dem Glücksanspruch des betroffenen Subjektes gerecht.*

Kritische Theorie hat ihre Geburtsstunde in der Erfahrung des Schmerzes und schärft ihren Blick an der Erkenntnis des Nichtidentischen. Als materialistische Kritik hält sie dabei an der historischen Genese und damit an der Veränderbarkeit sozialer Kategorien und Realitäten fest. Der Blick auf den ausgegrenzten ‚Behinderten'[2] gehört daher zu ihrem genuinen Gegenstand. So ist es nur folgerichtig, dass Horkheimer Zeit seines Lebens in den normierenden Maßnahmen der (kapitalistischen) Medizin ein besonders treffendes Beispiel für das falsche Ganze erblickte.[3] Trotzdem blieb eine konzentrierte Beschäftigung mit dem Komplex von Krankheit und ‚Behinderung' von Seiten der traditionellen Kritischen Theorie aus. Zwar sah Horkheimer in der „Ermordung der Irren [...] den Schlüssel zum Juden-Pogrom",[4] eine dezidierte Beschäftigung mit dem Konstrukt des ‚Irren' stand jedoch weit hinter der – sozialpsychologisch zweifelsohne drängenderen – Auseinandersetzung mit gesellschaftlich erzeugten und dominanten Pathologien zurück: Im Fokus stand die Massenpsychologie und die Genese und Therapie der autoritären Persönlichkeit und nicht der Umgang mit den von der kranken Gesellschaft ausgegrenzten Devianten. Die Arbeit der Kritischen Theorie konzentrierte sich zu Recht darauf, die Krankhaftigkeit und

1 Theodor W. Adorno: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben.* GS 4, Frankfurt am Main 2003, S. 81 f.

2 Die Disability Studies sind weitgehend auf Englisch verfasst. Der Begriff Dis-ability wäre wörtlich mit Un-Fähigkeit zu übersetzen, was meiner folgenden Argumentation entgegenkommt. Dennoch ist der Begriff des ‚Behinderten' als geläufigste Begrifflichkeit deutlich lesbarer. Ich setze ihn in einfache Anführungszeichen um auf die gesellschaftliche Konstruktion des Begriffs zu verweisen und gebe ihm vor dem Terminus ‚Menschen mit Behinderung' den Vorrang, da er ‚Behinderung' nicht als Attribut zuschreibt und die soziale Verursachung von Be-hinderung andeuten kann.

3 Vergleiche hierzu die insgesamt lesenswerte Essaysammlung von Carl Wiemer, insbesondere das erste Essay: Carl Wiemer: *Krankheit und Kriminalität.* Freiburg 2001.

4 Max Horkheimer: *Briefwechsel* 1941-1948. GS 17, Frankfurt am Main 1996, S. 39.

Unvernünftigkeit der herrschenden Zustände auszuweisen und nicht darauf, die Konstruktion und Ausgrenzung des ‚Anderen' nachzuvollziehen. Der Verweis auf das ‚irre' oder ‚kranke' Ganze verfolgt primär den Zweck die Verhältnisse mit ihren eigenen Begriffen zu denunzieren – die sich daraus mit Notwendigkeit ergebende Auflösung der Kategorien ‚gesund', ‚krank' oder ‚irre' wird jedoch nur proklamiert und nicht durchgeführt.

Dabei vermitteln manche aphoristische Stellen die gesellschaftliche und individuelle Pathologie hellsichtig. So diagnostiziert Adorno, dass eine wirkliche Heilung (sozial verursachter) Pathologien scheitern müsse: „Indem der Geheilte dem irren Ganzen sich anähnelt, wird er erst recht krank, ohne daß doch der, dem die Heilung mißlingt, darum gesünder wäre."[5] In solchen Passagen wird deutlich, dass eine negative Dialektik „[v]or den Begriffen des Gesunden und Kranken, ja den mit ihnen verschwisterten des Vernünftigen und Unvernünftigen selber" nicht Halt macht und diese Begriffe als historisch geworden und verwoben mit Herrschaft dechiffriert. Eine solche Kritik trifft aber nur die gesellschaftlich erzeugte (Psycho-)Pathologie überzeugend und nicht körperliche oder geistige Leiden, die der Natur oder Unfällen entspringen. Zwar sind auch solche Leiden ab dem Moment gesellschaftlich, indem sie therapiert werden oder gesellschaftlichen Anforderungen wie einem zerschleißenden und gefährdenden Arbeitsalltag entspringen, die Behandlung eines Beinbruchs kann jedoch kaum durch eine Annäherung an das ‚irre Ganze' kritisiert werden und auch die Heilung gewisser psychischer Erkrankungen könnte gegen diese Kritik leicht verteidigt werden. Vielmehr müsste im Geist einer Kritischen Theorie das vorausgesetzte Heilungsziel, also die Norm des vertragsmündigen, autonomen und arbeitsfähigen Subjektes kritisiert werden, ohne dabei das Deviante bloß auf Grund seiner Devianz zu affirmieren.

### *Disability Studies: Von der ‚Behinderung' zum ‚Mis-fit'*

Aus dieser Perspektive ist ein kritischer Blick auf die Disability Studies interessant. Diese verfolgen – zumindest in ihren besseren Varianten – ein dem oben skizzierten Projekt nicht fernes Unterfangen. Die Beschäftigung mit den als ‚behindert' Ausgegrenzten und die Dekonstruktion der zur Sortierung angelegten Normen, lassen sich auch für eine Kritische Theorie nutzbar machen, zumal sich die Disability Studies selber nur allzu gerne – wenngleich mit wenig Recht – als kritisch und sogar materialistisch verstehen. Rosemarie Garland-Thomson ist eine solche Theoretikerin. Mit *Extraordinary Bodies* hat sie einen der Gründungstexte für die Disability Studies vorgelegt und kann als eine der relevanteren Theoretiker_innen dieses Bereiches gelten. Ihr theoretischer Ansatz versteht sich dabei – wie die gesamten Disability Studies – als ein kritischer Ansatz, der sich nicht auf eine Analyse von *disability* beschränken will, sondern dessen soziale Genese darstellen und kritisieren möchte. Ihr darf man durchaus unterstellen, eine radikale Kritik im Sinn zu haben, was sich bereits darin zeigt, dass sie ihren

5 Theodor W. Adorno: *Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie*. GS 8, Frankfurt am Main 2003, S. 57.

Ansatz als „materialistisch" und sogar als „critical disability theory"[6] bezeichnet. Diese Ausrichtung verstärkt sie mit ihrem späteren theoretischen Ansatz des *Misfits* noch einmal. In der Selbstbezeichnung als kritische, materialistische Theorie drückt sich zwar zuallererst ein bloß akademischer Trend und Turn aus – Materialismus meint hier bloß materiale Diskursivität und selbst die affirmativste Theorie muss sich in irgendeiner Form als kritisch behaupten um heute akademisch bestehen zu können – dennoch ist der Ansatz auch für eine Kritische Theorie von Interesse, da er eine Dekonstruktion von ‚Behinderung' als Identitätskonzept versucht.

Garland-Thomsons Ansatz attackiert die Vorstellung von ‚Behinderung' auf mehrere Weisen. Zuerst betont sie dessen soziale Konstruktion, indem sie ein Begriffspaar von Gayle Rubin aufgreift, die zwischen einer (natürlichen) Einschränkung (*impairment*) und der sozialen Zuschreibung von ‚Behinderung' (*disability*) unterscheidet. Garland-Thomson geht über diese Trennung hinaus, indem sie auch das *impairment* selber angreift, das sie nicht als natürlich sondern als (soziale) Relation begreift. Damit trifft sie ein Argument, das auch einer materialistischen Theorie nicht fremd sein darf. Eine Beschränkung kann nicht attestiert werden, ohne ein Maß anzugeben, gegen das etwas eingeschränkt ist. Da Natur zumindest a priori ungerichtet und interesselos ist, kann auch eine Fähigkeit nicht ohne (gesellschaftlich vermitteltes) Maß als eingeschränkt bestimmt werden. Es muss also ein Kriterium oder Vergleichsmaßstab gefunden werden nachdem sich Fähigkeiten als fähig- und unfähig erweisen. Garland-Thomson will aufzeigen, dass es einen solchen umfassenden Maßstab – obwohl er angelegt wird – nicht gibt. Dies versucht sie, indem sie ihren Blick auf *Situationen* richtet in denen ‚Behinderung' attestiert wird und aufweist, dass in solchen Situationen kein konstantes Kriterium angelegt werden kann. Dieser Blick auf Einzelsituationen ist für Ihre Argumentation zentral, da sie dadurch die Verortung von ‚Behinderung' in eine situationsabhängige Relation vornehmen kann. Dementsprechend gibt sie den relationalen Begriffen *fitting* und *misfitting* als Kernbegriffen für eine kritische Disabilityforschung den Vorrang vor substantialen Identitätsbezeichnungen. **‚Behinderung' kommt einem Subjekt demzufolge nicht als konstante Eigenschaft zu, sondern ist die Essentialisierung von Situationen in denen Anforderung und Fähigkeit auseinanderfallen.** Was *mis-fitting* meint, verdeutlicht sie durch das Beispiel des Steckwürfels in dem ein viereckiges Objekt nicht in eine runde Form passt. Fügen sich Aufgabe bzw. Erwartung und Form bzw. Fähigkeitsset nicht zusammen, handelt es sich um ein *misfit*, eben ein wörtliches nicht-passen. Dieses Bild bedarf weiterer Erklärung, da Menschen keine bloß runden oder eckigen Objekte sind und äußerst selten die Aufgabe haben sich in geometrische Formen einzufügen. Es kann aber verdeutlichen, wieso es sich beim *misfitting* um eine Relation und keine einseitige Eigenschaft handelt. Weder der Klotz noch die Form sind für sich unpassend, sondern das geforderte Verhältnis von beiden. Anhand dieses Beispiels kann auch

6 Vgl. Rosemarie Garland-Thomson: *The Case for Conserving Disability. In: Journal of Bioethical Inquiry* 9/2012, S. 339 ff.; S. 341.

die dauerhafte Zuschreibung von *misfitting* zurückgewiesen werden, da eine Änderung der Passform (oder Aufgabe) eine *unpassende* in eine *passende* Relation umkehren kann. Bei dem von Garland-Thomson gewählten Bild des Steckwürfels erhellt dieses Beispiel sofort, übertragen auf ein gesellschaftliches Verhältnis wird dies schon schwieriger. Um die Übertragbarkeit des Beispiels aufzuzeigen, bemüht sie sich, Situationen zu finden oder zu konstruieren, in denen sich als einschränkend verstandene Fähigkeiten als überlegen erweisen. Die Beispiele sind überzeugend wie banal. So haben blinde Personen einen Vorteil in vollständiger Dunkelheit, verfügen viele taubstumme Personen über die Möglichkeit lautlos zu kommunizieren oder haben kleinwüchsige Personen einen Vorteil in beengten Räumlichkeiten.

Dieser Schritt vermag nur bedingt zu überzeugen, da jegliche Quantifizierung solcher Situationen ignoriert wird und außerdem die Dimension von Schmerz auf der Strecke bleibt. Sie fragt sich nicht wie sich eine (vermeintliche) Einschränkung insgesamt auf ein Subjekt auswirkt sondern blickt lediglich auf isolierte Situationen. Dennoch sollte man die Überlegung nicht vorschnell abtun und die Konkretisierung von ‚Behinderung' ernst nehmen. Statt ein Subjekt in toto oder in Prozentzahlen zum ‚Behinderten' zu erklären, muss auch eine Kritische Theorie Einschränkungen konkret bestimmen und darf nicht in abstrakte und identitätslogische Zuschreibungen verfallen. Nicht nur kann ‚behindert' oder ‚blind' ein Subjekt nicht zureichend beschreiben, auch wirken sich solche Eigenschaften komplex und konkret aus und sind nicht vorschnell und ausschließlich als Mangel aufzufassen.

Der *Misfit*-Ansatz attackiert die Vorstellung von ‚Behinderung' nicht nur, indem Fälle gefunden werden, in denen sich ein vermeintlicher Nachteil als Vorteil entpuppt, sondern auch indem dieses *misfitting* als allgemeine Erfahrung aufgezeigt werden soll. Dazu weitet Garland-Thomson *misfitting* auch auf Bereiche aus, die nicht in das klassische Feld von ‚Behinderungen' fallen. Auch die Konfrontation mit lebensfeindlichen natürlichen Bedingungen die alle Menschen treffen – z.B. extrem kalte Temperaturen – fasst sie als *misfit*, weshalb sie – ohne die volle Konsequenz daraus zu ziehen – auch ein generelles Nicht-passen von Mensch und Natur proklamiert. Einer solche Diagnose kann man sich materialistisch anschließen, ist die Gattung Mensch doch auf einen beständigen Stoffwechsel mit der Natur[7] angewiesen, der zwar auf erstaunliche Weisen *passt*, aber doch immer prekär bleibt und auf einen (noch) unausweichlichen Tod hinausläuft.[8] Mit diesem höchst abstrakten Argument gelingt es Garland-Thomson durchaus erfolgreich, *misfitting* als etwas Universales aufzuzeigen. Mit einer solchen Ausweitung des ‚Behinderungs'konzeptes kann die gesamte Gattung Mensch als ‚behindert' oder zumindest unpassend gedacht werden. Das Konzept läuft so aber Gefahr,

7 Die Relevanz des Stoffwechsels der Natur für den Marxismus hat Alfred Schmitt in seiner Arbeit über die philosophischen und materialistischen Grundlagen von Marx auf das Deutlichste herausgestellt. Alfred Schmidt: *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*. Hamburg 1993.

8 So stellt Adorno in einem Gespräch mit Ernst Bloch zum Thema ‚Möglichkeiten der Utopie heute' fest: „Ohne die Vorstellung eines fessellosen, vom Tod befreiten Lebens kann der Gedanke der Utopie nicht gedacht werden."

jegliche Bestimmtheit aufzugeben und dem ‚behinderten' Subjekt nicht gerecht zu werden. Auch die stärkste Form von ‚Behinderung' wäre dann bloß eine Andersheit die sich nicht qualitativ vom Leiden anderer Subjekte unterscheidet.

Interessanter ist daher die Ausweitung des Konzepts auf soziale Situationen in denen Menschen als unpassend ausgegrenzt werden. **Auch ein „whites-only country club"[9] soll so beispielsweise als *misfitting* beschrieben werden können.** Diese Ausdehnung ist für Garland-Thomson nötig, um auf die Veränderungen sozialer Institutionen zu insistieren und um eine Verbindung von ‚Behinderung' mit anderen Formen der Diskriminierung und Ausgrenzung herzustellen. In dieser Ausweitung liegt daher auch das politische Potential der *misfit*-Theorie, das sich jedoch in der Durchführung als purer Reformismus erweist und statt eine Gesellschaftsformation zu beschreiben lediglich Aus- und Einschluss sieht.[10] Um politisch nutzbar zu bleiben, muss der prinzipielle Widerspruch von Mensch und Natur (in Garland-Thomsons Worten auch „Flesh and World"[11]) auf den Widerspruch von Mensch und Gesellschaft reduziert werden, denn nur so ist es überhaupt möglich die Veränderung der Verhältnisse zu fordern. Ihre Forderung ist, dass sich die Verhältnisse den prinzipiell nicht-passenden Menschen anzupassen haben und nicht umgekehrt. Abermals ist der Kritik grundsätzlich zu folgen, da die (verdinglichten) gesellschaftlichen Verhältnisse – also auch die gebaute Welt – den Subjekten entsprechen sollten und nicht anders herum. Dadurch dass Garland-Thomson Naturverhältnisse ausblendet, macht sie sich jedoch anfällig für Kritik – die Unfähigkeit sich ohne Beschwerden zu bewegen ist auch in einer fiktiven rein natürlichen Welt objektiv von Nachteil – und fixiert und reduziert ihre Gesellschaftskritik auf eine Kritik an Ausgrenzung und der Forderung nach Partizipation. Auch wenn dieser Kampf um Partizipation und Anerkennung nicht *per se* zu verwerfen ist, bleibt er reformistisch und bietet entgegen der eigenen Zielsetzung keine Möglichkeit einer wirklichen Aufhebung von ‚Behinderung'. Zu den weiteren praktischen Konsequenzen dieses Konzepts muss kaum ein Wort verloren werden. Garland-Thomsons Appell an die Politik bleibt durchgehend etatistisch oder zumindest kommunitaristisch und damit affirmativ. Auch in ihrem stärksten Argument erweist sie sich als getreue Habermasianerin, indem sie dem (demokratischen) Staat das Ideal der Partizipation unterstellt und das Nicht-Passen in die Öffentlichkeit als die Verweigerung von voller Staatsbürgerlichkeit interpretiert.[12] Von gesellschaftlichen Ursachen für Ausschluss weiß sie ebenso wenig, wie von der ökonomischen Grundlage eines kommunikationstheoretisch zurechtgelogenen Staates – ebenso wie Habermas.

9 Rosemarie Garland-Thomson: Misfits: *A Feminist Materialist Disability Concept.* In: *Hypatia. A Journal of Feminist Philosophy* 3/2011, S.591 ff.; S. 600.

10 Die Disability Studies verfallen damit einem partikularen Verständnis von Gesellschaft, dem es nicht gelingt die Gesellschaft als Totalität aufzuweisen. Dass die große Stärke des Marxismus darin besteht, die Totalität und damit den inneren Zusammenhang der ökonomischen Gesellschaftsformation zu analysieren wird seit Lukács *Geschichte und Klassenbewusstsein* betont und unter anderem von Henri Lefébvre prägnant herausgestellt. Vgl. Henri Lefébvre: *Zum Begriff der ‚Erklärung' in der politischen Ökonomie und in der Soziologie.* In: Alfred Schmidt (Hg.): *Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie,* Frankfurt am Main 1969, S.153ff.; insbesondere S.161 ff.

11 Garland-Thomson: *Conserving Disability,* S. 342.

12 Vgl. Garland-Thomson: *Misfits,* S. 601.

### *Eugenik der Fähigkeit*

Interessanter ist Garland-Thomsons zweite Strategie zur Universalisierung des *Misfitings*. Indem sie auch Zeitabschnitte und Krankheiten in ihr Konzept miteinbezieht, kann sie überzeugend nachweisen, dass jeder Mensch – der hegemonialen Einschätzung zufolge – zumindest temporär als ‚behindert' zu klassifizieren wäre. Besonders ontogenetisch ist ihr Argument überzeugen. So können beispielsweise **Neugeborene nicht ohne fremde Hilfe ihre Bedürfnisse befriedigen**. Jeder Mensch war also zumindest einmal im Leben, im stärksten Sinne nicht-passend und auch die institutionalisierte Betreuung und Pflege von Alten kann als gesellschaftlich so selbstverständlich gelten, dass man – und Garland-Thomson legt das nahe – an eine Unvermeidlichkeit von ‚Behinderung' im Alter glauben könnte.

Durch diese Strategie umgeht der *Misfit*-Begriff die müßige Debatte, wie eine bestimmte Einschränkung zu klassifizieren ist. Ob eine Einschränkung qua Geburt, Krankheit, Selbstverschulden oder Unfall entstanden ist, mag therapeutisch relevant sein, nicht jedoch um die Erfahrung selber zu erhellen. Auch können so Ausgrenzung und Unfähigkeit als universelle menschliche Erfahrung aufgewiesen werden. Die damit einhergehende allgemeine Verletzbarkeit und Angewiesenheit auf Unterstützung lässt sich dabei nicht nur – wie von Garland-Thomson – kommunitaristisch oder etatistisch interpretieren, sondern auch als ein Argument für die Solidarität der Gattung Mensch im Angesicht des Todes verstehen.

Garland-Thomson schreibt zwar immer wieder von Schmerz und Leid, schafft es aber nicht einmal in Ansätzen diese Faktoren in ihre Theorie zu integrieren. Schmerz und die Angewiesenheit auf Pflege werden nicht im Hinblick auf das leidende, abhängige Subjekt betrachtet, sondern ebenfalls versucht zu dekonstruieren. Von Adornos „Solidarität mit den […] quälbaren Körpern"[13] und Horkheimers Appell an eine „Solidarität, die alle Menschen als Sterbliche vereinigte"[14] ist sie unendlich weit entfernt, da sie dazu neigt, Leid lieber als Diversität denn als Leiden zu fassen.

Dies erklärt sich durch die zugrundeliegenden ethischen Annahmen. Durch medizinischen Fortschritt und insbesondere die Möglichkeiten pränataler Selektionsmechanismen sieht sich die Disability-Forschung mit der drängenden Frage konfrontiert ob und wieso ‚behindertes' Leben in der Welt sein soll. Garland-Thomson postuliert die These, dass eine Gesellschaft die weitest-mögliche Spannbreite von menschlicher Variation inkludieren sollte[15] und ‚Behinderung' als (produktive) Abweichung[16] zu verstehen sei. Ihr Gegner ist dabei die ‚eugenische Logik'. Ihre erste Kritik an dieser Logik besteht in dem bereits ausgeführten Verweis auf die Universalität von ‚Behinderung'. Wenn jeder Mensch und sein näheres Umfeld – als Bürgerin nennt sie hier zuallererst die Familie – potentiell von ‚Behinderung' betroffen ist, wie kann diese dann als Abweichung

13 Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit*, GS 6, S. 281.

14 Max Horkheimer: *Briefwechsel 1949-1973*, GS 18, S. 758.

15 Vgl. Garland-Thomson: *Misfits*, S. 594.

16 So legt sie unmissverständlich nahe, „that disabilities would be better understood as benefits rather than deficits" (Garland-Thomson: *Conserving Disability*, S. 339).

ausgegrenzt oder gar exterminiert werden? Man mag diesem Argument durchaus folgen, sie geht jedoch weiter und versucht ‚Behinderung' als eine produktive Kraft zu behaupten. Dazu greift sie zuerst auf die bereits angedeutete Nützlichkeit von Beeinträchtigungen in bestimmten Situationen zurück. Das Argument kann jedoch kaum überzeugen. Passende Vorteile von Einschränkungen lassen sich oft nur mit Mühe und für Einzelfälle finden. Problematischer ist jedoch, dass sie damit genau der Logik folgt, die ‚Behinderung' überhaupt erst erzeugt. Fähigkeit (*ability*) als Maß zu attackieren, indem Einzelfälle aufgezeigt werden in denen anders gewertet werden müsste, bestätigen nur das Maß. Auf eine solche Weise kann der Maßstab ‚Fähigkeit' höchstens angepasst aber nicht selber überwunden werden.

Dass sie diesen Fehler nicht bemerkt, hängt sicherlich auch damit zusammen, dass sie sich nicht konsequent für die gesellschaftlichen Ursachen für die Erzeugung der Kategorie ‚Behinderung' interessiert. Zwar erkennt sie, dass sich das Konzept ‚Behinderung' im Zuge der Moderne umformiert, anstatt aber eine Verbindung zur marktförmig organisierten Gesellschaft herzustellen verweist sie auf ominöse Wirkmächte. So sieht sie den entstehenden *Mythos Autonomie* am Werk, der den unerfüllbaren Anspruch der Unabhängigkeit behaupten würde, und ein Normierungsbestreben hochentwickelter Technologien. Am Ende steht die von Max Weber konstatierte Rationalisierungstendenz, die sie mit Zygmunt Bauman als treibende Kraft hinter allen modernen Eugenikprojekten versteht.[17] Rationalisierung wird als die Kraft hinter so unterschiedlichen ‚Formen eugenischer Auslöschung'[18] gesehen, wie dem Zwang zur Heteronormativität, dem „Gefängnisindustriellen Komplex" (Angela Davis), Lynchmorden in Amerika und nicht zuletzt dem europäischen Holocaust. Statt also instrumentelle Vernunft in der Tradition Kritischer Theorie auf kapitalistische Vergesellschaftung zurückzuführen, schöpft sie bloß die Oberflächenanalyse ab und verwischt jegliche Differenzenen. So werden die nationalsozialistischen Vernichtungsmaßnahmen in schlechtester linker Tradition der Aufklärung zugeschlagen, gar so als ob die Nationalsozialisten bloß konsequentere Sozialtechniker gewesen seien.

Solche politischen Einschätzungen zeigen nachdrücklich, welche Gefahren damit einhergehen, Gesellschaft ausschließlich auf Ausschluss zurückzuführen und die materialistische Basis zu ignorieren. Dennoch trifft Garland-Thomson unbeabsichtigt ein richtiges Argument. Führt man das Konstrukt ‚Behinderung' und die ihm zu Grunde liegende Bewertung von Menschen als mehr oder weniger fähig auf die kapitalistische Verwertungslogik zurück, kann die Analyse durchaus treffen. Gilt die abstrakte Arbeit als der unhinterfragte Maßstab zur Verteilung gesellschaftlichen Reichtums, muss der Weniger-Fähige (im Sinne abstrakter Ar-

17 Dieser Fehlschluss ist leider auch in marxistischen Diskursen nicht ungewöhnlich. Die nur oberflächlich gelungene Verknüpfung von Webers Rationalitätsprinzip mit der Marxschen Werttheorie war zwar ein wichtiger Beitrag für die Ausweitung der Wertkritik auf alle gesellschaftlichen Phänomene, hat sich aber in der Folge verselbstständigt. Dennoch hielten diese Theorien an einem (kritischen) Begriff von Rationalität und Fortschritt fest. Vgl. Fabian Kettner: *Die Verdinglichung der Theorie in der Kritik der Verdinglichung.* http://www.rote-ruhr-uni.com/cms/Die-Theorie-der-Verdinglichung-und.html (abgerufen am 23.09.2015).

18 Vgl. Garland-Thomson: *Misfits*, S. 602.

beit) notwendigerweise als minderwertig gelten. Das als ‚Behindert' klassifizierte Subjekt, das weniger leisten kann als es zur Subsistenz bedarf, erweist sich ökonomisch mit Notwendigkeit als überflüssig. Damit muss aber Garland-Thomsons reformistisches Konzept endgültig verworfen werden. Die aufgezeigten Fälle, in denen Fähigkeiten auch nach kapitalistischer Logik als produktiv gelten können, erweisen sich als Einzelfälle, die kaum eine langfristige Verwertbarkeit gewährleisten können – und wo doch – längst ökonomisch assimiliert wurden.[19] Garland-Thomson fordert dementsprechend in letzter Konsequenz ‚Behinderte' in ein System zu integrieren, dass sie überhaupt erst ausgegrenzt und damit erzeugt hat. Es ist nur folgerichtig, dass sie auf ethische Normen und politische Bewegungen als Triebkräfte für eine inklusivere Gesellschaft hofft. Indem sie aber den Maßstab der Produktivität annimmt, wird diese Hoffnung auf eine Systemimmanente Umwertung mit jeder Lohnzahlung geschwächt. Auch bei allen Gleichstellungsbemühungen erweist sich in der Lohnausschüttung der unproduktivere ‚Behinderte' als nach kapitalistischer Logik konsequent weniger wert. Dies betrifft auch die ideologische Basis der begrifflichen Fixierung und institutionellen Ausgrenzung des ‚Behinderten'. Beides lässt sich zwar kulturell verändern, es ganz zu überwinden stellt sich aber als fast unmöglich dar, da sich Zuschreibung und Ausgrenzung als notwendig falsches Bewusstsein dechiffrieren lassen. Auf materialistischer Grundlage erweist sich beides als projektive Ausgrenzung der Angst, die eigene fragile Identität eines planbaren und (leistungs-)fähigen Lebens zu verlieren, oder schlicht als Sozialneid auf das hineinprojizierte (und vermeintliche) Glück ohne Arbeit.

Aufgrund dieser Strukturlogik liegt es beim Staat oder sozialen Netzen dem ‚Behinderten' entgegen der Verwertungslogik ein Überleben zu gewähren. Der ständige Widerspruch zur materiellen Basis der Gesellschaftsformation durchzieht dabei auch die Institutionen die meist von Verwertungslogik geprägt sind. So stellt der deutsche Staat seine Leistung den Angehörigen – und im Falle von Erwerbstätigkeit den Betroffenen selber – in Rechnung und verstellt ihnen beispielsweise jegliche Möglichkeit zur Vermögensbildung. Und auch ein soziales Netzwerk verlangt zumeist Gegenseitigkeit, so dass gute soziale Fähigkeiten nötig sind, dessen Fehlen jedoch selber Teil eines ‚*misfits*' sein kann. Staat und soziale Netzwerke schaffen es so zwar die Situation des ‚behinderten' Subjektes zu verbessern, behaupten sich aber als (prekäre) gnädige Ausnahme, die, sobald möglich, aufs kapitalistische quid pro quo zurückfallen.

## *Von der Perspektive der Erlösung*

Zumindest ansatzweise ist sich Garland-Thomson dieser Problematik bewusst. So verbannt sie die partielle

19 Zu verweisen wäre hier beispielsweise auf ein Berliner Unternehmen, das „Perfektionismus, Detailverliebtheit und hohe Konzentration" von Menschen mit Asperger-Syndrom im Dienste von Softwareüberprüfung stellt. Mit solchen Innovationen mag das Leben einzelner ausgegrenzter ‚Behinderter' verbessert werden, es zeigt aber gleichzeitig die Anpassungsfähigkeit des Kapitalismus, der noch in den vormals Unverwertbaren eine Verwertungsmöglichkeit erheischt. Nachzulesen in dem treffend betitelten Spiegelartikel: Constantin Alexander: *Begnadete Fehlersucher. IT-Consultants mit Autismus gesucht.* http://www.spiegel.de/karriere/berufsleben/berliner-firma-stellt-autisten-als-it-spezialisten-ein-a-885080.html (abgerufen am 23.09.2015).

Überlegenheit von vermeintlichen Un-Fähigkeiten in einer späteren Argumentation in eine Fußnote und grenzt sich explizit von dem Maßstab ökonomischer Nützlichkeit ab.[20] Stattdessen will sie nun die Nützlichkeit (*Resourcefulness*) von ‚Behinderung' nach kulturellem Maßstab aufweisen. Hier führt sie die ästhetische Nützlichkeit von ‚Behinderten' und Außenseitern als „narrative Ressource"[21] an oder den ethischen Nutzen, der darin bestünde, dass ‚Behinderung' – insbesondere wenn eine solche unausweichlich zum frühen Tod führt – die Vergänglichkeit und Unplanbarkeit des Lebens vor Augen führt. Die Welt könne demnach ebenso wie ein ‚behindertes' Kind als (unkontrollierbare) Gabe (*gift*) verstanden werden und der Umgang des ‚Behinderten' mit seinen Einschränkungen kann so den (momentan) ‚nichtbehinderten' Menschen etwas lehren. Den ‚Behinderten' als Anstoß für ein kontemplativeres Weltbild oder gar für religiöse Erfahrungen zu instrumentalisieren, vermag auch Garland-Thomson nur bedingt zu überzeugen. Sie nimmt dieses Argument, das sie bei christlichen Denkern findet, dennoch dankbar auf, um mit ‚Behinderung' gegen die Vorstellung einer beherrschbaren und kontrollierbaren Welt zu argumentieren. Diese ‚Einsicht' durch das Leiden eines Subjektes zu erkaufen, dürfte keinem Materialisten plausibel erscheinen. Etwas fruchtbarer wird ihr Argument jedoch, wenn sie anführt, dass der ‚Behinderte' eine bessere Einsicht in die Herrschaftsverhältnisse hätte und daher eine emanzipatorische Kraft darstellen könne. Die Postulierung solch eines epistemologischen Privilegs steht jedoch in Konflikt mit der Universalität von Erkenntnis und verfehlt den ‚Behinderten' selber, der unfreiwillig zum reformistischen Subjekt objektiviert wird. Der Blick bleibt auf dem Nutzen für die Gesellschaft gerichtet, und ist nicht am Subjekt orientiert. Als logische Begleiterscheinung würde dieses letzte Argument einer privilegierten Einsicht in Herrschaftszusammenhänge sogar den ‚Behinderten' überflüssig machen sobald die gesellschaftlichen Verhältnisse so eingerichtet wären, dass deren Kritik überflüssig wäre. In einer befreiten Gesellschaft wäre also zumindest nach dem letzten Argument kein Platz mehr für ‚Behinderte' und auch die anderen Argumente dürften sich von diesem Blickwinkel aus erübrigen. Denn weder bedarf die befreite Gesellschaft einer Erinnerung an das Jetzt oder die Vergänglichkeit, noch würde diese sich die Dekadenz leisten müssen den Außenseiter als narrative Ressource zu bewahren.

Dennoch ist Garland-Thomsons Infragestellung einer eugenischen Logik ernst zu nehmen. Denn pränatale Selektion, auch in bester Absicht, könnte eine ‚gesunde' Gesellschaft schaffen, wie sie bisher nur von den barbarischsten Strömungen angestrebt wurde. Dennoch muss andererseits auch der Anspruch der Aufklärung, die Angst und das Leiden von den Menschen zu nehmen, ernst genommen werden. Die Kritische Theorie steht in der Tradition der Aufklärung, die sie auf sich selbst anwenden will. So steht Marxens Perfektionismus – also die ethische Forderung seine Fähigkeiten zu vervollkommnen – sicherlich für Garland-Thomson im ‚eugenischen Diskurs', der Leistung und Fähigkeit affirmiert,

20 Vgl. Garland-Thomson: *Conserving Disability*, S. 343.

21 Vgl. Garland-Thomson: *Conserving Disability*, S. 344 ff.

meint aber doch etwas ganz Anderes. Es ist eben nicht das dem Ideal der endlosen Akkumulation nachempfundene Streben nach einem nie zu erreichenden Ziel, sondern will das glücklichste irdische Leben das möglich ist.

Anstatt das prometheische Streben nach Naturbeherrschung zu verwerfen[22] muss dessen legitimes Ziel, nämlich das Wohl der Menschen, im Auge gehalten werden.[23] Dabei ist auch die Minderung von Leid durch Medizin und das Befürworten von Gesundheit ein notwendiger Bestandteil. Um diese Perspektive davor zu bewahren, einer eugenischen Logik zu verfallen, muss dabei wieder der Blick der Kritischen Theorie auf das Leiden stark gemacht werden. Deren bereits angeführte Solidarität mit dem leidenden Subjekt unterwirft sich dem Interesse für die bedrängte Kreatur selbst: Nicht die Nützlichkeit eines Menschen für das Kapital, die Kultur oder Gesellschaft – sei es nach dem Maßstab von Leistung oder Vielheit – kann hier von Interesse sein, sondern nur das Glück des Subjekts selber. Auch an der Kategorie der Fähigkeit wäre im Sinne des Subjekts emphatisch festzuhalten. Fähigkeit im materialistischen Sinne ist eben die Befähigung zur Vergegenständlichung, also der Realisierung des je eigenen Zweckes und Erfüllung des Bedürfnisses.

'Behinderte' als *Misfits* zu dechiffrieren erweist sich vom 'Standpunkt der Erlösung'[24] als kaum befriedigend. Garland-Thomsons Dekonstruktion von 'Behinderung' gelingt es zwar aufzuweisen, dass Verletzbarkeit und Abhängigkeit ein Gattungsschicksal ist, das alle Menschen betrifft, es gelingt ihr aber weder den Maßstab für diese Zuschreibung in der Arbeitskraft auszumachen, noch einen vernünftigen gesellschaftlichen Umgang mit dieser anzudeuten. Im besten Falle kann sie die Inklusion von als 'behindert' ausgegrenzten Menschen einfordern, im Zuge ihres Angriffes auf die eugenische Logik wird aber auch dieses Inklusionsziel stark kritisiert und deutlich geschwächt. Statt das leidende Subjekt in den Blick zu nehmen, versucht sie das Leiden zu relativieren und resigniert vor der Unaufhebbarkeit des Widerspruchs zwischen Mensch und Natur. **Kritische Theorie erkennt dagegen im ausgegrenzten Unfähigen den Splitter im Auge, der die prinzipielle Unangemessenheit der kapitalistischen Verwertungslogik aufzeigt.** Von der kritischen Disability-Forschung kann sie dabei die strikte Rückweisung jeglicher Leistungsmessung erlernen und muss auch die 'eugenische Logik' der eigenen Tradition bedenken. Sie müsste auch den Wahlspruch der Frühsozialisten – „Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen" – einer Revision unterziehen: Sie müsste die darin angedeutete Forderung nach dem zwangsweisen Einsatz aller Fähigkeiten kritisieren und dagegen die Anerkennung der Unterschiedlichkeit von Fähigkeiten und die Ermöglichung von Fähigkeitsentfaltung betonen. Fähigkeit wäre dann kein Zweck an sich, sondern wiederum an der Selbstentfal-

22 Garland-Thomson: *Conserving Disability*, S. 351.

23 Damit soll nicht gesagt sein, dass das Glück der Menschen das letzte Ziel einer solchen Naturbeherrschung wäre. Zwar geht der erste Blick der Kritischen Theorie zuerst auf das Leid und die Angst der Menschen, die messianischen Impulse der kritischen Theorie zielen aber darüber hinaus auf eine ungebrochene Naturbeherrschung in der das Verhältnis von Mensch und Natur versöhnt wäre.

24 Adorno: *Minima Moralia*, S. 283.

tung des menschgewordenen Subjekts im Interesse seines Glücks zu messen.[25] Die dies ermöglichende Gesellschaft, die die Einheit des Vielen ohne Zwang realisiert, proklamiert dabei die Diversität nicht als Wert an sich, sondern insistiert auf die Kreatur, die nicht einmal im Hinblick auf ihre Verschiedenheit bewertet werden darf, sondern sich als inkommensurabel jeder Wertung entzieht.

25 Auf die Möglichkeit, die Entfaltung der Menschheit als Maßstab für eine befreite Gesellschaft zu nehmen, habe ich im Zusammenhang mit dem späten Georg Lukács an anderer Stelle hingewiesen: Vgl. Andreas Giesbert: *Menschwerdung. Der Begriff der Entfremdung beim späten Lukács.* In: Christoph J. Bauer, Britta Caspers, Werner Junge (Hg.): Georg Lukács. Duisburg 2012, S. 93 ff.


DAS IS' JA NED AUSZUHALDEN, ALDE!
JETZT ERZÄHL ICH EUCH MAL NE GSCHICHT!
ICK HOB MAL NE ALDE GHABT, DIE WAR JUNGFRAU. VOLL KRASS DIE BLUTSCHANDE, GE? UND WISST IHR WAS: ICH KONNTE SIE UM'S VERRECKEN NED FICKN, WEIL SIE IHRE "VIRGINITÄT" UM'S VERRECKEN NED VERLIEREN WOLLT.
TABU
UND MIR PASSIEREN DAUERND SOLCHE SACHEN! JEDEN TAG PASSIEREN DIE! WIR DÜRFEN NED LEBE - ABER DAS TABU LEBT!
WIR DÜRFN KEINEN SPASS HABEN, ABER DAS TABU HAT SPASS! REISST ALLE SCHRANKEN NIEDER! ZEIGT DEM TABU DEN MITTELFINGER!
VOM LABERN WIRD DES NIX, MAN MUSS HANDELN, HANDELN SAGE ICH! ICH ZEIG EUCH WAS EIN TABU IST!




*fortsetzung auf seite 62*

matthias steingass

# *laruelle und buddhismus?*

*Das individuelle Subjekt der eindeutigen Identität kann schon lange nicht mehr als einfach so gegeben gelten. Indische buddhistische Philosophie und der französische Non-Philosoph François Laruelle versuchen beide diese Erfahrung ohne Subjekt zu denken. Die indische buddhistische Philosophie muss dabei möglicherweise als eine Erscheinung gedacht werden, die von vorne herein den Menschen anderes als in einem Denken der Subjektivität gedacht hat – während in der europäischen Philosophie sich das Problem der Subjektivität ausgehend vom Substanzbegriff zu einem enorm wichtigen Gegenstand entwickelte. Möglicherweise bieten indische buddhistische Philosophie wie auch Laruelle für uns Ansätze, ein Denken der Erfahrung ohne Subjekt zu entwickeln.*

„Die Seele muß sich baden in diesem Äther der einen Substanz,
in der alles, was man für wahr gehalten hat, untergegangen ist." (Hegel)[1]

Dieser Text sollte nicht als interkultureller Vergleich gelesen werden – obwohl er das durch die verwendeten Formulierungen nur allzu leicht wird. Man mag sich einem derartigen Vergleich unter bestimmten Voraussetzung annähern, das würde allerdings ein umfassendes Wissen in verschiedenen Disziplinen voraussetzen. Zusätzlich hätte man es mit Problemen des Vergessens des Nicht-Kanonisierten zu tun, welches Leerstellen hinterläßt, die, da nicht wahrnehmbar, Vollständigkeit suggerieren wo keine existiert. Wenn man solche Einwände nicht beachtet, produziert man auf die eine oder andere Art eine retrospektive Historiographie, die die eigenen Strukturen unkritisch auf Anderes projiziert. Stichwörter wie „Eurozentrismus" oder „Orientalismus" verweisen u.a. zur Genüge auf die entsprechenden Problemfelder. Um dies alles geht es hier nicht. Wenn hier im Folgenden vom indischen Buddhismus die Rede ist, können dessen zur Sprache gebrachten Eigenschaften bestenfalls als Hypothesen gelten. Die Spuren allerdings, die uns zu solchen Hypothesen führen, können dazu beitragen, ein anderes und neues Denken zu entwickeln.

## *Das Ende des Mythos vom Gegebenen*

Das Problem, den Unterschied zwischen buddhistischem und westlichem Denken zu denken, liegt darin, so meine Hypothese, dass Buddhismus die Problematik des Vorhandenseins eines Gedankens, der sich seines Vorhandenseins bewusst ist, nicht von der Substanz her angeht. D.h. dass der indische Buddhismus möglicherweise nie die Präsupposition der Substanz gedacht hat und dass das Phänomen der Erfahrung, die sich ihrer selbst bewusst ist, sich von vorneherein anders präsentiert. Die Präsupposition ist die immer schon mit gedachte implizite Voraussetzung, die einen Satz überhaupt erst sinnvoll macht. Im Fall der Person, die ein Ich mit einem Namen trägt, wird in unserem Denken präsumtiv ein Träger mit-

1 Hegel, Georg Friedrich Wilhelm: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Bd. 3.* In: *Werke*, Bd. 20, Frankfurt/M 1971, S. 165.

gedacht.

Möglicherweise hat der indische Buddhismus einen solchen Träger gar nicht erst gedacht, indem er schon in seinen frühesten Äußerungen von *Eigenschaften* ausging, die in ihrem Zusammenspiel eine Erfahrung erzeugen, die auch sich selbst reflektieren kann.

Diese Eigenschaften sind die so genanten fünf *khandhas*. Diese Eigenschaften oder auch „Haufen" oder „Anhäufungen", wie man das Wort übersetzen kann, sind sehr grob gesagt folgende: 1) *rupa*, der Körper als ausgedehntes Objekt von Dauer, aus verschiedenen Elementen und Funktionen bestehend; 2) *vedanã*, im Sinn einer Sinnesempfindung, ich sehe, höre etc.; 3) *saňňa*, Perzeption als initiale Identifikation einer Sinneswahrnehmung; 4) *samkhãrã*, als Willensäußerung im Sinn einer Reaktion auf die Wahrnehmung; 5) *viňňãna*, als Bewusstsein im Sinn einer synthetisierenden Einheit der vorgenannten Eigenschaften.[2] Diese Eigenschaften entspringen einer Empirie, die auf spekulative Zutaten möglichst verzichtet, und versucht, eine minimale Beschreibung der Eigenschaften zu schaffen, die Erfahrungen ausmachen. Bei genauer Analyse dieser Eigenschaften findet man eher das, was wir heute eine Prozess nennen, als das, was eine Substanz im aristotelischen Sinn ausmacht. D.h man findet keine grundsätzlichen, essentiellen Eigenschaften, sondern Abläufe, die deutlich zu machen scheinen, wie das Bewusstsein sich bzw. seine Objekte zu jedem gegebenen Zeitpunkt konfiguriert. Dies richtet sich also weniger auf ein zu untersuchendes Objekt als vielmehr auf den Prozess, wie die Erfahrung das Objekt wahrnimmt und im Bewusstsein erzeugt. D. h. das, was eine *Identität* werden könnte, macht sich von vorneherein selber zum Objekt der Untersuchung

**Man könnte probeweise versuchen, indischen Buddhismus als das zu denken, was von vorneherein radikal das Denken in Identitäten ausschließt – wohlgemerkt bevor der Gedanke einer Identität überhaupt auftaucht.** Das wäre der Unterschied, den man sich klarzumachen versuchen muss.

Die Analyse der Eigenschaften der Erfahrung ergab sich aus einer zunächst simplen Beobachtung dessen, was offensichtlich schien – unter Ausschluss jeglicher Spekulation. Aus der Analyse des handelnden Subjektes – um das anachronistisch so zu nennen – ergab sich, dass man die Entität nicht in ihren sie strukturierenden Elementen fand. Aus diesem Ergebnis ergaben sich zwei Folgerungen mit enormer Bedeutung für das weitere indische buddhistische Denken.

Erstens: Da die Erfahrung offensichtlich stattfindet, gibt es sie also auf einer bestimmten Ebene. Man kann das schwerlich leugnen.

Zweitens: Bei einer Untersuchung der Eigenschaften der Erfahrung, also Körper, Sinne, Konzepte, Empfindung etc., findet man diese Erfahrung nicht in den Eigenschaften der Erfahrung.

Diese zwei Sätze machen im Kern indische buddhistische Philosophie aus. Es gibt auf einer relativen Ebene Entitäten, die aber offensichtlich nur in Interdependenz auftreten. Diese Interdependenz findet man aber nur auf der absoluten Ebene der Untersuchung.

2 Vgl. Hamilton, Sue: *Early Buddhism: A New Approach.* New York 2000.

Das Entscheidende ist, dass beide Ebenen zusammen gedacht werden müssen. Dieses Zusammenspiel schließlich ist es, was indische Buddhisten Leerheit nannten.[3]

Von hier aus nimmt indische buddhistische Philosophie über mehrere Jahrhunderte einen Verlauf, in dem sie vor allem nach dem fragt, was man unter diesen Umständen Wissen kann – während im Kontrast dazu das Abendland nach dem fragt was ist. Man könnte also als sehr grobe Kategorisierung von Epistemologie im Morgen- kontra Ontologie im Abendland sprechen.

Frühe Buddhisten und die ihnen folgenden Denker Indiens sahen sich einer Situation ausgesetzt, in der sie sich fragen mussten, wie sie sind. Sie erlaubten sich dabei nicht, über ein geringstmögliches Maß an Vorannahmen hinaus zu gehen. Sie sahen sozusagen ihr Sein als gegeben, ohne dass es eine Möglichkeit gegeben hätte zu sagen, wie dieses Gegebene zustande gekommen war. **Spekulationen über die Herkunft des Menschen überhaupt, über Anfang und Ende der Welt usw. wurden prinzipiell unterlassen.** Fragen, auf die man überhaupt keine Antwort zu haben schien ohne wilde Spekulationen zu entwickeln, wurden nicht beantwortet.

Vor diesem Hintergrund untersuchte man die Erfahrung und es kam zu einer Reihe aufeinander aufbauender Auffassungen. Diese reichen von einem einfachen naiven Realismus, der die Erfahrung als direktes Abbild der Realität nimmt, bis zu den Auffassungen in der Yogācāra- und Madhyamaka-Philosophie, die ein Verständnis von Erfahrung als einem Prozess weiter ausbauen. Die beiden genanten Formen indischer buddhistischer Philosophie unterscheiden sich dabei, indem Yogācāra sozusagen von der Subjektseite her vorgeht und eine phänomenologische Analyse vornimmt, während Madhyamaka das Objekt untersucht.

Yogācāra kommt zu dem Schluss, dass Introspektion grundsätzlich keine sichere Quelle des Wissens sein kann. Madhyamaka kommt zu dem Schluss, dass Objekte ausschließlich in Interdependenz und im Sinn von Zuschreibungen und Übereinkünften existieren können.[4]

Im Zusammenhang mit den beiden oben angeführten Sätzen ergibt sich daraus der sogenannte mittlere Weg, der Essentialismus auf der einen und Nihilismus auf der anderen Seite vermeidet.

Um zu verdeutlichen, von welchen Überlegungen man im Mahāyāna bei Überlegungen über das Subjekt ausging, seien hier zwei Beispiele angeführt.

Erstens: Chandrakirtis siebenfache Analyse aus *Introduction to* the Middle *Way*, *Locus classicus* einer indisch-buddhistischen eliminativen Strategie:[5]

„Wir können nicht behaupten, dass das Subjekt, genauso wie irgendetwas anderes Zusammengesetztes, verschieden von seinen Teilen ist.
Noch ist es identisch mit ihnen, noch besitzt es sie.
Es ist weder in den Teilen, noch sind die Teile in ihm.
Es ist weder die bloße Ansammlung der

3 Vgl. hierzu z.B. die Arbeiten von Jay Garfield in *The Fundmental Wisdom of the Middle Way*, Oxford 1995, und in seinem Essayband *Empty Words*, Oxford 2002.

4 Vgl. Garfield, Jay: *Engaging Buddhism: Why it Matters to Philosophy*, Oxford 2015, Kap. 4-6.

5 Chandrakirti; zit. nach: Garfield, *Engaging Buddhism*, Position 2800 (E-Book); meine Übersetzung aus dem Englischen, angepasst.

Teile, noch ihre Konfiguration."
1. Ein Subjekt ist offensichtlich nicht verschieden von seinen Teilen, denn wenn man alle Teile entfernt, verschwindet es.
2. Es ist aber auch nicht identisch mit ihnen, denn dann wäre eine bloße Ansammlung seiner Teile auch das Subjekt.
3. Es besitzt sie nicht, da dies eine weitere Entität voraussetzte (Regress).
4. Es ist nicht in den Teilen, denn wenn man die Teile hat, hat man diese und sonst nichts.
5. Es besitzt sie nicht aus dem gleichen Grund wie oben.
6. Es ist nicht einfach eine bestimmte Menge an Teilen, da man trotz der Möglichkeit des Austauschs von Teilen immer noch mit dem Problem des bloßen Haufens zu tun hat.
7. Es ist keine Konfiguration, da die Konfiguration sich ändern kann, und außerdem können wieder Teile ausgetauscht werden.

Mittels dieser eliminativen Logik kommt Chandrakirti zu dem Schluss, dass ein Subjekt nicht nachweisbar ist. Trotzdem sagt er andererseits, dass es als konventionelles Etwas existiere. Dort, wo man diese Analyse nicht durchführe – im Alltag –, muss man akzeptieren, dass das Subjekt in Abhängigkeit seiner Bestandteile existiere. So etabliert Chandrakirti die Leerheit des Subjektes.

Zweitens: Als Gegenargument zu Chandrakirti, der seine Analyse gewissermaßen von außen her betreibt, könnte man mit idealistischen Einwänden argumentieren – was seinerzeit auch getan wurde. Man könnte sagen, gut, man findet kein Objekt, aber das Subjekt in seiner subjektiven Haltung ist in jedem Falle vorhanden, phänomenologisch sozusagen, wie auch immer es funktioniert. Dagegen aber setzten andere indische buddhistische Philosophen eine Analyse von ‚innen', vom individuellen Subjekt her. Ihr Ergebnis ist, dass Erfahrung auf Grund bestimmter Beobachtungen als unterlegt von einer nicht wahrnehmbaren tieferen Schicht von Kognitionen gedacht werden muss. Ihr Argument war z.B., dass es etwas geben muss, was es der Erfahrung ermöglicht, nach dem Schlaf wieder in einem Kontinuum zu erwachen. Allgemeiner ausgedrückt: Die Vermutung ist plausibel, dass konstant sich verändernde Erfahrung von einer Form von Kognition unterlegt sein muss, die dafür sorgt, dass diese Erfahrung sich als ein Kontinuum wahrnimmt. Wir wissen jedoch nicht, was es ist, und können es auch nicht ohne weiters herausfinden. Ergo: solange wir nicht genau wissen, wie die Kontinuität der Erfahrung erzeugt wird, müssen wir skeptisch in Bezug auf den Gedanken bleiben, dass einfache Introspektion umfassende Erkenntnisse liefert.[6] Erfahrung scheint nur die Oberfläche von Eigenschaften zu sein, die das Subjekt ausmachen, daher müssen wir von einer für uns opaken Kontinuitäts-Maschine ausgehen. Dies ist die Auffassung, die sich in der Yogācāra-Schule entwickelte, als deren wichtigster Vertreter Vasubandhu zu nennen ist.
Man sieht hier, wie auch von innen, von der Subjektseite her, eine Verunsicherung stattfindet. **Das Subjekt wird im Buddhismus Indiens in der Mitte des ersten Jahrtausends von beiden Seiten entmystifiziert, von der introspektiven Seite her, wie auch von einer das Objekt analysierenden Seite.**

6 Vgl. Garfield, *Engaging Buddhism*, Position 2800.

### *Der Mensch verschwindet*

Was wir mit Chandrakirtis siebenfacher Analyse und den Überlegungen zur Unzuverlässigkeit der Introspektion vor uns haben, sind Ansätze zu einer transzendentalen Minimierung (ganz abgesehen davon, dass dies einen radikale Kritik des heute im Westen mehrheitlich gelebten Buddhismus impliziert, der davon ausgeht, dass letzte Wahrheiten in einer individualistischen Verinnerlichung und Versenkung zu finden seien). Hier haben wir möglicherweise einen Übergang zum Denken von *François Laruelle*. Aus den Überlegungen indischer Philosophen vor 1500 Jahren können wir übergehen zu dem, was Laruelle „Transzendentale Axiomatiken" nennt. **Das eliminative Vorgehen buddhistischer indischer Philosophen ist eines, das jeglichen überflüssigen transzendentalen Raum verschwinden lässt.** Das heißt, Vorstellungen vom Ich, von Originalität, von Erlösung, von Herkunft, Heimat, Kultur, Stil und Technik als unmittelbar gegebenen Dingen, die uns in einen Zusammenhang bergen, sind nicht haltbar, nicht jedenfalls absolut. Die Aufgabe dieser Vorstellungen mündet aber nicht in einen monströsen Nihilismus, sondern sie werden immer noch als im Sinne einer Übereinkunft als gegeben anerkannt. In der tiefer gehenden Analyse – wie oben angerissen – erweisen sie sich allerdings als *gegeben-ohne-Gegebensein*. Etwas ist, ohne dass man sagen kann, wie genau es ist, wie genau seine Kausalität ist, seine Herkunft etc. Die Charakterisierung als *gegeben-ohne-Gegebensein* verzichtet auf eine ad-hoc-Hypothese, die darüber Auskunft geben soll, wie das Gegebene gegeben ist. Man könnte den Unterschied europäischer und indischer buddhistischer Philosophie darin sehen, dass jene eine Geschichte der ad-hoc-Hypothesen ist, während diese in ihren ernüchternden Verfahren der Elimination jedes ad-hoc systematisch subtrahiert. Was bleibt, ist das Subjekt als gegeben-ohne-Gegebensein. Es gibt keine Herleitung von letzten Gründen, ersten Ursachen etc.

Laruelle definiert „Transzendentale Axiomatiken" im Folgenden als „[d]ie Natur und das Verfahren der Entstehung nicht-philosophischer erster Benennungen, ihrer nicht-konzeptionellen Symbole, auf der Basis von Konzepten, die aus philosophischer Intuition und philosophischer Naivität entstehen."[7]

Der Ausdruck 'nicht-' bezeichnet hier keine Verneinung, sondern transzendentale Minimierung; nicht unbedingt nötige Vorannahmen werden subtrahiert. Denkgebäude werden solange entschlackt, bis nur noch das absolut Nötigste übrig bleibt, und diese Komponenten werden zu *ersten Benennungen*. Nicht-konzeptuell heißt in diesem Sinne auch nicht vorgedanklich oder irgendwie erspürbar, sondern konzeptionell minimiert. Und Intuition und philosophische Naivität meint ebenfalls nicht das aufs Geratewohl Losfabulieren, sondern die Berufung einzig und allein auf das, was offensichtlich ist – wobei 'offensichtlich' nicht 'naiv' im umgangssprachlichen Sinn bedeutet, sondern das meint, was bei allem Skeptizismus noch einigermaßen bestehen kann: Die Erfahrung ist gegeben; aber man kann kaum mehr über sie sagen, außer dass selbst *diese* Aussage auf wackeligen Füssen steht.

7 Laruelle, François: *Dictionary of Non-Philosophie.* Minneapolis 2013, S. 150; meine Übersetzung.

Was sich zeigt, ist, dass Minimierung nicht etwa eine Einschränkung bedeutet, sondern eine Erweiterung. Laruelle verweist bei seiner Verwendung des 'nicht' auf das Beispiel der *nicht*-euklidischen Geometrie, die, indem sie das Parallelenaxiom aufgibt, elliptische und hyperbolische Geometrien erlaubt. Es geht also um eine Befreiung, oder vielleicht besser gesagt, um eine Entgrenzung. Die naive Begründung des *gegeben-ohne-Gegebensein*, die wir hier sehr summarisch umrissen haben, hebt den philosophischen Sinn auf, den ein Gegebensein haben könnte. *Gegeben* ist – in unserer naiven Intuition – das Subjekt, das je nach Ausgangspunkt existiert oder auch nicht. *Gegebensein* ist dagegen eine Setzung, die das zwielichtige Phänomen, seine halluzinatorische Daseinsform, in eine Gegebenheit zwingt. Namentlich wird das unfassbare Reale in eine Manifestation als Phänomen gezwungen.

Dieses Reale ist aber etwas, das sich bei genauer Analyse nicht fassen lässt. Es entzieht sich mir in dem Maße, wie ich ihm folge. Ich kann z.B. die siebenfache Analyse Chandrakirtis auf jedes ‚einzelne' Teil wieder beziehen. Das heißt, obwohl die Erfahrung zweifellos in irgendeiner Weise von diesen ‚Teilen' determiniert ist, lässt sie aber eine ‚ursprüngliche', eindeutige *erste Benennung* nicht zu. Jede Benennung erweist sich bei genauerer Betrachtung wieder nur als relative und an Konventionen gebundene Zuschreibung. Mit anderen Worten, es gibt eine Determinierung der Erfahrung, die sich aber nicht in erster Instanz benennen lässt. Eine Benennung der ersten Instanz ist nicht möglich. Das Reale ist ein Symbol für das, was sich solcherart immer entzieht, gleichzeitig aber unzweifelhaft determiniert. Laruelle bezeichnet dieses Determinierte mit verschiedenen *ersten Namen* bzw. *Benennungen*. Zum Beispiel mit *Name-des-Menschen*.[8] Von diesem Namen-des-Menschen aus ist keine Determinierung des Realen möglich. Das Reale entzieht sich je weiter, desto weiter ich ihm folge. Umgekehrt jedoch muss ich davon ausgehen, dass ich durch es vollkommen determiniert bin. Das heißt, **der *Name-des-Menschen* ist Ausdruck des Realen und durch dieses findet seine *Determinierung-in-letzter-Instanz* statt.** Dabei wird zugleich deutlich, dass diese Determinierung nur in eine Richtung verlaufen kann. In letzter Instanz ist nur der Ausdruck des Realen real, jeder vorherige Ausdruck bleibt spekulativ und, falls zum Dogma erhoben, eine Usurpation.

Vor diesem Hintergrund ist eine transzendentale Axiomatik, die eine möglichst weit gehende Minimierung von Vorannahmen darstellt, ein Denken *entlang* dieses Realen. Durch die Einführung von ersten Benennungen nicht an beliebigen Punkten, sondern an Punkten, an denen der philosophische Sinn einer Äusserung in der ersten Benennung explizit suspendiert wird, wird ein Denken entlang des sich andauernd entziehend Realen möglich. D.h. man führt minimale Bedingungen ein, um zu denken. *Gelebtes-ohne-Leben* zum Beispiel. In diesem Begriff wird das Leben als Verallgemeinerung, als unbewusste, kulturell bedingte, einfach so vorausgesetzte Vorannahme suspendiert bzw. subtrahiert. Es gibt das Gelebte, aber

8 Vgl. Laruelle, François: *Intellectuals and Power.* Cambridge 2015. S. 28 ff (meine Übersetzung).

wir verzichten darauf, es unter einem generalisierenden Ausdruck vom Leben zu subsumieren.

**Es ist eine merkwürdige Seinsweise, die hier zu Tage tritt und die beginnt, eher einer Fiktion zu ähneln als einer Objektivität.**

Es gibt im Denken als das Gelebte etwas „Irreduzibles und definitiv Vorausgesetztes." Wir überwinden den Drang, das undenkbare Reale selbst immer wieder denken zu wollen, indem wir akzeptieren, dass es immer diese Voraussetzung gibt. Der *Name-des-Menschen* ist das Symbol, das Laruelle diesem Denken gibt, das immer unter einer Voraussetzung stattfindet. Unter dem Inhalt einer Voraussetzung – einer ersten Benennung – wird dieses Denken zum *Mensch-in-Person*.[9] Diese Benennungen sind aber nicht willkürlich, sondern stellen in ihrer Abstraktion vor dem Realen, dessen Ausdruck sie sind, eine Art Anfang dar, von dem aus gedacht wird.

Laruelle wiederholt verschiedentlich, dass es sich hier um ein naives Vorgehen handelt. Er meint damit eine Naivität, die reduziert anstatt spekuliert. Mit der Naivität einer transzendentalen Axiomatik ist eine Reduktion gemeint. Es geht um eine transzendentale Reduktion der Welt, die die Logik bzw. die Kohärenz, die die Welt ausmacht, hemmt oder sogar mit einem Schlag ungültig macht.[10] Naivität heißt hier, eine Haltung des Verzichts einzunehmen, eine der Subtraktion, das Gegenteil einer Mystik – einer politischen, ökonomischen, spirituellen oder wie auch immer gearteten, die immer versucht, das Reale einzuholen.

Der *Mensch-in-Person* setzt sich auch in gewissem Sinne selbst als Ausdruck des Realen, indem er durch ein minimales transzendentales Axiom einen Stopp in die endlose zirkuläre Proliferation von Konzepten einfügt. Er setzt sich einen lokalen Inhalt. Es gibt sozusagen „Gelegenheiten", die die Welt bietet und die genutzt werden, um eine Art Singularität zu schaffen, die aus einer Ersten Benennung resultieren bzw. sich aus ihr ergeben. Laruelle setzt hier den Begriff '*Kraft-des-Denkens*' in Kontrast zum Gedanken.[11] Gedanken oder Denken sind entfremdete, fetischisierte Produkte, die auf dem Markt der Konzepte entwickelt und gehandelt werden. Die *Kraft-des-Denkens* ist dagegen die erste Erfahrung des Denkens aus einem transzendentalen Axiom heraus. Der *Mensch-in-Person* könnte sich aus der siebenfachen Analyse Chandrak rtis heraus selbst setzen – in naiver, einfacher Weise als minimales Etwas, und als Ausdruck des Realen, der sozusagen nur nach vorne sehen kann. Die Irritation dieser Seinsweise wäre sozusagen die erste mögliche Erfahrung des Denkens, im *Gegeben-ohne-Gegebensein*. Dieser *Mensch-in-Person* wäre ein *Fremdling* – wie Laruelle die Situation an anderer Stelle nennt –, eine erste Benennung für den Menschen, also die minimalisierte transzendentale Setzung dieser Erfahrung.

Der *Fremdling* oder *Mensch-in-Person*, der die Irritation vom Ende des Mythos des Gegebenen als Erste Benennung für sich setzt, würde erwachen zu einer singulären Erfahrung – der nämlich, selbst das Fremde zu sein. **Das An-**

9 Vgl. Laruelle, *Intellectuels and Power*, S. 29

10 Vgl. Laruelle, *François: Non-Photographie / Photo Fiktion*. Berlin 2014, S. 19.

11 Vgl. Laruelle, *Dictionary*, S. 63 ff.

**dere ist nicht der Andere, sondern es findet sich als die Erfahrung selbst.**

Im *Fremdling* hört damit das Selbst auf, irgendeinem Teil seiner selbst in Opposition gegenüber zu stehen. Es gibt nur das Fremde, das Erstaunliche, eine *grundlegende* Irritation, eine Art von objektivem Irresein.

Es fragt sich, wo man darin noch eine Identität findet. Wenn im Fremdling der Mythos vom Gegebenen zu Ende ist, endet jede arbiträre Identität. Wenn das gefährliche Andere immer die andere Identität ist, haben wir hier, durch das Verschwinden einer Identität, plötzlich eine Form der Universalität – diejenige, in der jeder Fremdling sich auf das Minimum des *gegebenen-ohne-Gegebenheit* reduziert sieht. Die Gegebenheit einer letzten oder ersten Substanz zum Beispiel, die frei von allem Akzidentiellen ist, existiert nicht in dieser Leerheit. Stattdessen findet sich dort das absolute *gegeben-in-jedem-Moment* als unmittelbarer Ausdruck des Realen, der sich jeweils sofort in einem Akt transzendentaler Axiomatik *entlädt*. Die Reduktion dieser Axiomatik bis auf auf den Kern des Fremdlings, der keine Subjektposition mehr einnehmen kann, weil er als Ausdruck des Realen sozusagen seine Ränder nicht mehr sieht, macht ihn eins mit dem Einen des Realen und damit ununterscheidbar vom Anderen. Das ist allerdings keine selige *Unio mystica*, sondern eine Allgemeinheit der Unterschiede.

Was dabei verschwindet, ist der Mensch, den Foucault als die Episteme der Moderne ausgemacht hat; der Mensch, der Leben, Arbeit und Sprache ist. Leben, Arbeit und Sprache machen den transzendentalen Raum aus, in dem der Mensch synthetisiert wird. Aus Perspektive einer Laruelle'schen transzendentalen Axiomatik und der sich daraus ergebenden Allgemeinheit vom *Mensch-in-Person* ist dieser Raum ein philosophisches Konstrukt, das sich stets aufs Neue selbst setzt und damit verbunden bestimmte Machtansprüche erzeugt. Für die Allgemeinheit des *Menschen-in-Person* könnte das höchstens ein lokaler Effekt sein, der mit dem aus seiner Selbstsetzung entstehendem Machtanspruch kein Recht über sie ausüben kann. **Die Macht, die sich aus der Setzung des Menschen als Leben-Arbeit-Sprache ergibt, ist ebenso wie eine naive esoterische Mythologie eine philosophische Willkürhandlung.**

Der *Mensch-in-Person* könnte sich reduzieren auf eine minimale transzendentale Funktion, von der aus er beginnt, die Welt anders zu sehen; als *Gelegenheiten* bietende Leerheit. Diese Subtraktion wäre eine Befreiung hin zur Nutzung der Potenz der Leerheit.

Die Realität sieht allerdings nicht so aus. Der Mensch, der *Leben-Arbeit-Sprache* ist, geht direkt über in das Dividuum. Der Mensch, dessen Geburt Foucault im Beginn des 19. Jahrhunderts ausmachte, geht zu Beginn des 21. Jahrhunderts über in Humankapital. Sein Leben ist nicht mehr nur der einfach vermessene, in Organe, Glieder und Pathologien zerlegt Körper, sondern er wird zur Grundlage eines Stylings, das über plastische Chirurgie, Mentalitätskonstruktion und genetische Operationen verändert wird. Die Arbeit wird zu einem Wettbewerb, dem alle Akte menschlichen Handelns untergeordnet werden. Die Sprache schließlich wird erweitert um neue Formen der Kommuni-

kation, die sich jenseits unmittelbaren menschlichen Verständnisses ansiedeln, um das hier entstehende neue Wesen direkt mit der Maschine zu verkoppeln. Trotz all unseres Wissens über die Leerheit dessen, was wir sind, trotz unseres Wissens aus Soziologie, Philosophie, Psychologie, Geschichte usw. usf. über unsere Bedingtheit aus bestimmten historischen Situationen heraus, subtrahieren wir nicht das, was uns den Blick verstellt, und reduzieren uns nicht auf das, was nötig ist, um andere Möglichkeiten zu ergreifen, die sich wenigsten lokal emanzipieren würden. Stattdessen werden wir zu Synapsen in einem Verbund von Maschinen. Indem sich der Umlauf von Ware und Geld über die weltweite digitale Vernetzung im Verbund mit multinationalen ökonomischen Entitäten wie Amazon, Google und Facebook rasant beschleunigt, wird der Mensch in seiner neuen Funktion auf eine Schaltstelle reduziert;12 eine nämlich, von der offensichtlich gerade diese Ökonomie am besten verstanden hat, wie die Offenheit des *Namens-des-Menschen* und seine Formbarkeit genutzt wird, um ihn in den maschinellen Verbund zu implantieren – ganz im Gegenteil zu denjenigen Philosophen, die diese Offenheit seit Generationen analysieren.


IHR WERFT DEN BEGRIFF TABU EIN UND HABT WEDER IDEE NOCH ANSCHAUUNG VON DIESEM KONZEPT! NENNT MICH GERNE DUMM, SEID IHR IN DER SACHE VIEL BELESENER ALS ICH?
ICH WEISS NICHT VON WAS IHR REDET!
ICH LASSE MICH ABER GERNE BELEHREN. FANGEN WIR VORNE VON AN: WAS IST EIN TABU? WOHER WISSEN WIR DENN, WANN EIN TABU EIN TABU IST?
IHR KONNT JA NICHT MAL EIN OBJEKTIVES KRITERIUM NENNEN!
Sie fragt, was ist ein Tabu? Freundin, gib ein objektives Kriterium an, ein Kriterium, was objektiv ist? Es unterdrückt, ist kreativ, subjektiv, lebet dahin. wertig oder nicht, sag endlich, was ist das Tabu?
FÜR MICH IST EIN TABU ZUNÄCHST ETWAS GANZ NATÜRLICHES - WIE DAS SCHAMGEFÜHL ODER DER EKEL. SOGAR BEI DEN
WAS IST DENN ÜBERHAUPT WAS NATÜRLICHES? REFLEKTIER DOCH MAL DEINE KATEGORIEN! WIR REDEN DOCH NICHT VOM ALLJÄRLICHEN FLUG IN DEN GLOBALEN SÜDEN! WIR SPRECHEN DOCH ÜBER EIN GESELLSCHAFTLICHES, ALSO HISTORISCH DETERMINIERTES VERHÄLTNIS!




*fortsetzung auf seite 77*

paul stephan

# *über die salzflut gleiten. zum begriff des „halkyonischen“ bei nietzsche*

# paul stephan

## *über die salzflut gleiten. zum begriff des „halkyonischen“ bei nietzsche*



*Ein Paar Eisvögel bei der Paarung. (Quelle: wikimedia.org)*

*Eine genaue Entschlüsselung der auf den ersten Blick sehr rätselhaften Rede vom „Halkyonischen“ beim späten Nietzsche eröffnet nicht nur einen neuen Zugang zu seinem Werk, sondern auch zu der kulturkritischen, gegenwärtigen Relevanz von Nietzsches Denken: Der Appell an eine „halkyonische“ Lebensform zielt nicht auf eine erhabene Versöhnung mit dem Bestehenden in einsamen Bergen, mit der Nietzsche oft assoziiert wird; vielmehr verweist sie auf eine Utopie gelungener Zwischenmenschlichkeit, die einer Verwirklichung nach wie vor harrt. Der späte Nietzsche ist unser Zeitgenosse, seine Aporie die unsere.*

Der scheue, schöne Eisvogel (oder auch, altgriechisch, Hal-kyon oder auch Hal-cyon, der auf der Salzflut brütende) mit dem charakteristischem blau-orangen Gefieder flattert nicht selbst, sondern nur als Adjektiv durch Nietzsches Werk. Dieser seltsame Gast segelt durch Nietzsches späte Schriften und taucht immer wieder unerklärt auf, um dann wieder plötzlich unterzugehen. Der flüchtige Leser mag ihn übersehen, zumal ihn der Schatten seines stolzen Bruders, des Adlers Zarathustras[1], ganz verdeckt – doch der wiederkäuende[2], auswendig lernende[3], aristokratische Leser, den sich Nietzsche wünscht, macht genau hier Halt und begibt sich auf Spurensuche.

### *Im Archiv wühlen.*

Die bunte Denkbühne des späten Nietzsche betritt der scheue Gesell in einem unveröffentlichten, einigermaßen opaken Fragment von 1885:



Die orgiastische Seele. —
Ich habe ihn gesehn: seine Augen wenigstens — es sind tiefe stille, bald grüne und schlüpfrige Honig-Augen
sein halkyonisches Lächeln
der Himmel sah blutig und grausam zu

die orgiastische Seele des Weibes
Ich habe ihn gesehn: sein halkyonisches Lächeln, seine Honig-Augen, bald tief und verhüllt, bald grün, schlüpfrig, eine zitternde Oberfläche,

schlüpfrig, schläfrig, zitternd, zau-

1 Nicht eingegangen werden kann hier auf seine andern gefiederten Brüder und Schwestern, Cousins und Cousinen, die Nietzsches Werk in unterschiedlichsten Varianten an allen möglichen und unmöglichen Stellen durchschwärmen. Dieser Aufsatz ist insofern eine Vorarbeit zu einer allgemeinen Nietzsche-Ornithologie.

2 Vgl. *Zur Genealogie der Moral.* KSA Bd. 5, S. 256; *Vorrede*, Abs. 8.

3 Vgl. *Also sprach Zarathustra.* KSA Bd. 4, S. 48; Vom Lesen und Schreiben.

dernd,
quillt die See in seinen Augen[4]

Der Kontext dieses an ein Gedicht erinnernden Fragments zeigt leicht, wer hier mit „ich“ und „ihm“ adressiert ist: Es spricht die orgiastische Seele des Bacchanten zu ihrem Gott Dionysos, dem antiken Gott des Theaters, der Ausschweifung und des Rausches. Diese Stelle verweist nicht nur auf Nietzsches berühmten Dithyrambus *Klage der Ariadne*[5], sondern auch auf die zahllosen Stellen in *Also sprach Zarathustra*, in denen das Subjekt (und insbesondere Zarathustra selbst) mit dem Augen-Blick des als Frau personifizierten Lebens und seinem Lachen konfrontiert wird.[6]

**Der Blick und das Lachen des Lebens bzw. des lebendigsten aller Götter, Dionysos, manifestiert den existentiellen Abgrund, vor dem das Subjekt steht, wenn es mit dem konfrontiert wird, was ihm grundlegend entzogen ist:** Das Objekt und der andere. Es versucht dieser Erfahrung zu entgehen und erreicht dies zugleich nicht, insofern jedwedes menschliche Tun nur dann *glückt*, wenn ihm ein Moment von die Willkür des Subjekts überschießender Gnade beigemengt ist – einer Gnade, die zuzuteilen bei Nietzsche nicht Aufgabe eines von Natur aus gnädigen, sondern eines kindischen, launischen Weibes bzw. eines unfassbaren, hinter tausend Masken verborgenen Gottes ist. Bei Nietzsche gibt es also keine Auflösung jener Aporie: **Der Mensch taumelt ohne Rückhalt an der Grenzlinie zwischen Angst vor dem Unbestimmten und Glück in der gelingenden Hingabe an es.** – Doch warum ist das Lächeln, das jene Zweischneidigkeit, jene Gefahr manifestiert, halkyonisch?

Die hier entfaltete Thematik greift Nietzsche in dem vorletzten Aphorismus von *Jenseits von Gut und Böse* auf:

»

> So sagte er [Dionysos; PS] einmal: „unter Umständen liebe ich den Menschen — und dabei spielte er auf Ariadne an, die zugegen war —: der Mensch ist mir ein angenehmes tapferes erfinderisches Thier, das auf Erden nicht seines Gleichen hat, es findet sich in allen Labyrinthen noch zurecht. Ich bin ihm gut: ich denke oft darüber nach, wie ich ihn noch vorwärts bringe und ihn stärker, böser und tiefer mache, als er ist.“ — „Stärker, böser und tiefer?“ fragte ich erschreckt. „Ja, sagte er noch Ein Mal, stärker, böser und tiefer; auch schöner“ — und dazu lächelte der Versucher-Gott mit seinem halkyonischen Lächeln, wie als ob er eben eine bezaubernde Artigkeit gesagt habe.[7]

Dionysos, als dessen „letzte[n] Jünger und Eingeweihnte[n]“ (ebd.) Nietzsche sich in diesem Aphorismus bezeichnet, wird hier mit dem christlichen

4 *Nachgelassene Fragmente. Herbst 1885 bis Herbst 1887.* KGW Bd. VIII/1, S. 43;1885, 1 [162]. Es sei hier im Übrigen kurz vermerkt, dass diese Präsentation des Textes als *ein* Fragment höchst interpretativ ist. Wie anhand der IX. Abteilung der *Kritischen Gesamtausgabe*, die auf einer genauen Transkription von Nietzsches Handschrift basiert, leicht eingesehen werden kann, handelt es sich streng genommen um (mindestens) drei Textstücke, deren Zusammenhang höchst fragwürdig ist. Ebenso ist die Wiedergabe des Textes in der VIII. Abteilung der *Kritischen Gesamtausgabe* an einigen Stellen ungenau. (Vgl. KGW IX/2, S. 91 f.)

5 Vgl. *Zarathustra*, S. 313 ff.; *Der Zauberer* und (vollständig) *Dionysos-Dithyramben*. KSA Bd. 6, S. 398 ff.

6 Dieses Leitmotiv erklingt am prägnantesten in den beiden „Tanzliedern“ (*Zarathustra*, S. 139 ff; *Das Tanzlied* und ebd., S. 282 ff.; *Das andere Tanzlied).*

7 *Jenseits von Gut und Böse*. KSA Bd. 5, S. 239; Aph. 295.

Teufel (dem Versucher) assoziiert. Indem sich der Mensch mit der Abgründigkeit seiner Existenz konfrontiert, soll er stärker werden;[8] insofern er dadurch die Nichtigkeit herrschender Ideologien und normativer Ordnungen durchschaut, wird er böser; durch die damit verbundene größere Einsicht wird er tiefer. Insofern die dionysische, tragische Schönheit immer eine Schönheit des Verfalls und des Widerspruchs ist, wird er in dieser Bewegung auch schöner.

Doch das Halkyonische ist keineswegs nur ein Attribut des Dionysos: Nietzsche benutzt es auch, um eine bestimmte Wetterlage, einen bestimmten Tonfall (den des *Zarathustra*), eine bestimmte Stimmung, eine Geisteshaltung und sogar sich selbst und seine Gefährten in der Rede von „uns Halkyoniern“[9] zu bezeichnen. In *Der Fall Wagner* stellt er das Halkyonische in einen Gegensatz zum wagnerisch-hegelischen Idealismus und er charakterisiert es durch eine Kaskade von Stichworten, die vielleicht am besten geeignet sind, den Assoziationsraum jenes Begriffes erahnen zu lassen: „la gaya scienza [= die fröhliche Wissenschaft; PS]; die leichten Füsse; Witz, Feuer, Anmuth; die grosse Logik; den Tanz der Sterne; die übermüthige Geistigkeit; die Lichtschauder des Südens; das *glatte* Meer — Vollkommenheit …“ (ebd.).

8 Vgl. die inzwischen zum Kalenderspruch herabgesunkene, philosophisch jedoch sehr ernst zu nehmende Sentenz „Was mit nicht umbringt, macht mich stärker“ (*Götzen-Dämmerung.* KSA Bd. 6, S. 60; *Sprüche und Pfeile* Nr. 8). Sie ist bedeutsam, insofern die Berührung mit dem Leben im Rausch zugleich mit der Gefahr des Todes verbunden ist – die Konfrontation mit dem Tod ist geradezu der Inbegriff jener Berührung. Jeder Gewinn an Stärke durch Abhärtung in der Gewöhnung an diese Konfrontation ist mit dem Risiko des Todes verbunden.

9 Vgl. *Nachgelassene Fragmente. Anfang 1888 bis Anfang Januar 1889.* KGW Bd. VIII/3, S. 219; 1888,15[30], Abs. 2 und *Der Fall Wagner.* KSA Bd. 6, S. 37; Abs. 10.

## *Tiefer hinein: Der Mythos.*

Die Rede vom „glatten Meer“ verweist direkt auf den antiken Mythos, den Nietzsche zwar nie explizit nennt, jedoch stets zitiert, wenn er vom „Halkyonischen“ spricht. Eine konzise Zusammenfassung des Mythos’ ist in dem *Genealogiarum liber* des spätantiken Gelehrten Hyginus enthalten:



> Als Ceyx, Sohn des Hesperus (auch genannt: Luci-fer, Licht-bringer), und Philonis Schiffbruch erlitten und starben, stürzte sich Ceyx’ Frau Alcyone, Tochter des Aeolus und der Aegiale, aus Liebe selbst ins Meer. Aus Mitleid verwandelten die Götter beide in Vögel, die Halkyone genannt werden. Diese Vögel brüten ihre Jungen auf dem Meer aus an sieben Tagen im Winter. Die See ist an diesen Tagen still und die Seefahrer nennen sie „halkyonische Tage.“[10]

Der Mythos handelt also vor allem von der tiefen Liebe zwischen Ceyx, dem Sohn des Abendsternsund Alcyone, der Tochter des Windgottes, und ihre Verwandlung in Eisvögel. Es ist daher wenig verwunderlich, dass er auch in Ovids *Metamorphosen* aufgenommen wurde.[11] Ebenso erzählt wird die Geschichte in dem kurzen pseudo-platonischen Dialog *Alcyone*.[12] In diesen beiden Quellen fun-

10 Eigene Übersetzung auf Basis von https://la.wikisource.org/wiki/Genealogiarum_liber_-_Fabulae (abgerufen am 25. 9. 2015) und http://www.theoi.com/Text/Hyginus Fabulae2.html#65 (abgerufen am 25. 9. 2015).

11 Elftes Buch, vgl. http://www.zeno.org/Literatur/M/Ovid/Epos/Metamorphosen/Elftes+Buch (abgerufen am 25. 9. 2015).

12 Lucian von Samosata: Sämtliche Werke. *Aus dem Griechischen übersetzt und mit Anmerkungen und Erläuterungen versehen von Christoph Martin Wieland. Fünfter Teil.* Leipzig



*Dionysos in der Phantasie von Cornelis de Vos (16. Jahrhundert). (Quelle: wikimedia.org)*

giert das Paar Ceyx-Alcyone als Sinnbild treusorgender Eltern und dieselbe Treue wird dem Eisvogel zugeschrieben.

***Zur Deutung.***

Auf was sich Nietzsche bei allen Erwähnungen mit dem Begriff des „Halkyonischen“ am deutlichsten bezieht, ist die Windstille und das mit ihr einhergehende gute Wetter, das an jenen Tagen um die Wintersonnwende herum in Griechenland herrscht. Im Mythos ist jene Windstille ein aus Gnade gewährtes Geschenk der Götter, durch das sie die Tragik des Todes bändigen und der Liebe zum Sieg verhelfen. So, wie der Eisvogel nur in jener aus Gnade gewährten kurzen Periode brüten kann, sieht Nietzsche sein oft genug mit einer Schwangerschaft verglichenes Schaffen[13] abhängig von Faktoren, die sich seiner Willkür entziehen: den Launen des Wetters (und seiner Umwelt im allgemeinen), den Launen seines kranken Körpers, den Launen seiner Stimmung.[14] Das philosophische Werk kann nur in jenen glücklichen Perioden ausgebrütet werden, in denen alle drei potentiellen Störfaktoren zur Ruhe gekommen sind. Man sieht hier leicht den anti-, vielleicht sogar non-philosophischen Charakter von Nietzsches ‚Philosophie‘: Er verweist darauf, dass die Philosophie selbst, die sich klassischerweise von Platon bis Hegel (und noch bis heute) doch als höchsten Gipfel der in sich ruhenden Tätigkeit des von allen äußeren Umständen befreiten Geistes versteht, in ihrer Tätigkeit von Umständen abhängt, die ihr strukturell unverfügbar sind.

Die Unabhängigkeit, die das Halkyonische auszeichnet, ergibt sich also genau daraus, dass der Halkyonier verstanden hat, seine grundsätzliche Abhängigkeit von äußeren Faktoren zu akzeptieren: Denn auch diese Unabhängigkeit basiert auf kontingenten Faktoren. Diese Einsicht ist auch die Quelle jener tiefen Heiterkeit, die Nietzsche zur Grundstimmung des „freien Geistes“ erklärt. Was der „freie Geist“ verstanden hat, ist die dionysische Lektion, dass all die Bindungen und Abhängigkeiten, die der Mensch im Laufe seines Lebens eingeht nur, um seinen wirklichen Abhängigkeiten zu entfliehen, bloße Trugbilder sind. Gleichzeitig weiß er darum, dass die Erschaffung solcher Trugbilder

1789, S. 264 ff.

13 Vgl. etwa seine Selbstbezeichnung als schwangeres „Elephanten-Weibchen“ (*Ecce homo*. KSA Bd. 6, S. 336). Schwangerschaft fungiert bei Nietzsche generell als Metapher für das künstlerisch-geistige Schaffen. Er betont damit krass, wie sehr es, gleich der biologischen Schwangerschaft (deren Gelingen ein komplexes Zusammenspiel von Faktoren erheischt wie der Fruchtbarkeit der Eizelle, dem Hinzukommen eines fruchtbaren Spermatozoons, der Aufnahmebereitschaft des Mutterleibs etc.), auf allen Ebenen von der subjektiven Willkür entzogenen Bedingungen abhängt. Vgl. etwa *Zarathustra*, S. 362; *Vom höheren Menschen*, Abs. 11 und 12.

14 Das Gros der Reflexionen in seiner Autobiographie *Ecce homo* dreht sich um solche Fragen.

selbst notwendige Grundlage menschlicher Existenz ist, den Menschen vielleicht sogar überhaupt erst über das Tier erhebt. Das gibt ihm eine höhere Gelassenheit, die ihn in eine Beobachterposition versetzt, aus der heraus ihm alles menschliche Treiben als große *comoedia humana* erscheint.

Doch die Originalität von Nietzsches Konzeption liegt gerade darin, dass die Position des „freien Geistes" keinen Endzustand markiert, sondern einen Durchgangspunkt, der erst zur völligen Befreiung führt – eine Befreiung, die in der rückhaltlosen Anerkennung der zufälligen Voraussetzungen aller Freiheit begründet ist. **Erst in dieser Anerkennung gewinnt der „freie Geist" die Kraft, sich mit der nun gewonnen Distanz zu seiner Bedingtheit zurückzuwenden.** Er ist nun wieder voll im Leben, in der ganz gewöhnlichen alltäglichen Existenz mit ihren Verstrickungen, doch er versucht im Gegensatz zu seinen Mitmenschen nicht mehr, gegen diese Verstrickungen sinnlos anzurennen, sondern akzeptiert sie als notwendige Bedingungen seines eigenen Seins – gerade diese Resignation ermöglicht es ihm, sich in diesen Verstrickungen einen minimalen Spielraum des wirklichen Handelns zu bewahren, ihnen nicht mehr nur passiv ausgeliefert zu sein, sondern sie aktiv umgestalten zu können.[15]

Was Nietzsche also an Hegel und Wagner kritisiert, ist ihre Realitätsflucht: Sie können als Idealisten dem Trauma der Konfrontation mit der Wirklichkeit (als dem, was wirkt ohne gewollt zu sein) nicht anders begegnen, als vor ihm in fiktive Ideen- und betäubende Klangwelten zu fliehen.[16] Ebenso kritisiert Nietzsche all jene ‚Realisten', die versuchen, die Bedingtheit der menschlichen Existenz durch politische, moralische oder wissenschaftliche Bemühungen abzuschaffen: Indem sie die Bedingtheit ihrer eigenen Position leugnen, fallen sie ihr nur umso schonungsloser zum Opfer.[17]

### *Ruhe und Ruhelosigkeit: Nietzsches Kritik an einer Zeit ohne Zeit.*

Nietzsches Überlegungen zum „Halkyonischen" sind also keineswegs so abgehoben und spielerisch, wie es auf den ersten Blick scheinen mag. Der idealistische Blick verkennt sie als seinesgleichen, der ‚realistische' Blick kann aufgrund seiner Wirklichkeitsferne nicht anerkennen, dass sie gerade in ihrer ‚Abgehobenheit' und ‚Verspieltheit' dem Wirklichen näher stehen als jeder ‚Realismus'. Sie verweisen auf den Kern von Nietzsches Kulturkritik als modernistische Kritik am Modernismus.

**Die moderne Lebenswelt ist für Nietzsche vor allem durch eines gekennzeichnet: durch ihre grundlegende Ruhelosigkeit. Sie ist die anti-halkyonische Welt *par excellence*.**[18] Bei aller beständigen Betriebsamkeit und Hektik wird doch nichts getan.[19]

15 Vgl. etwa *Menschliches, Allzumenschliches* I, S. 41 f.; Aph. 20.

16 S. o. (*Fall Wagner*, S. 36 f.; Abs. 10)

17 Vgl. etwa *Menschliches, Allzumenschliches* I, S. 293 f.; Aph. 452.

18 „Aus Mangel an Ruhe läuft unsere Zivilisation in eine neue Barbarei aus. Zu keiner Zeit haben die Thätigen, das heisst die Ruhelosen, mehr gegolten." (*Menschliches, Allzumenschliches* I, S. 232; Aph. 285)

19 „Den Thätigen fehlt gewöhnlich die höhere Thätigkeit: ich meine die individuelle. Sie sind als Kaufleute, Beamte, Gelehrte, das heisst als Gattungswesen thätig, aber nicht als ganz bestimmte einzelne und einzige Menschen; in dieser Hinsicht sind sie faul." (*Menschliches, Allzumenschliches* I, S. 231; Aph. 283)

Alle modernen gewaltigen Bemühungen und Fortschritte in Wissenschaft, Politik und Technik laufen auf nichts hinaus insofern sie sich an fixen Ideen, Götzen, orientieren, die in Wahrheit sinnlos sind: Denn die modernen Ideen kreisen alle um den Traum von einer Freiheit ohne Unfreiheit, einer Gerechtigkeit ohne Ungerechtigkeit, einem Frieden ohne Krieg etc. Mit einem Wort: Einem Leben ohne Tod. Nietzsche konfrontiert diese Maßlosigkeit[20] mit der simplen Einsicht: Mit dem Tod stürbe auch das Leben. Das heißt nicht, dass wir uns einfach mit dem Tod abfinden oder ihn gar selbst vergötzen sollten: Wir sollten nur anerkennen, dass der Tod ebenso notwendiger Teil des Lebens ist wie der menschliche Kampf gegen ihn.[21]

Die Geschichte gibt Nietzsche Recht: Unmittelbar auf seine Mahnrufe, die dem leisen Zirpen des Eisvogels bei der Brautwerbung nicht unähnlich sind, brauste an den Menschen ein Jahrhundert des Wahnsinns und der völligen Hybris vorüber in einem solchen Tempo und einem solchen Grad an Barbarei, wie sie sich selbst Nietzsche nicht ausmalen konnte, in seinen düstersten Stunden vielleicht ahnte.[22] Das Grauen dieses Jahrhunderts ist noch längst nicht zu Ende: Was Nietzsche als kulturelles Phänomen beschreibt, ist eine ökonomische Realität der kapitalistischen Produktionsweise, die als quasi-automatisches Subjekt zwanghaft darum ringt, alle Hemmnise der Selbstverwertung des Werts von sich zu streifen. Kulturelles Triebmittel dieses objektiven Prozesses ist aber nach wie vor der manische Wunsch, jede Form von Zwanghaftigkeit auszuradieren – und sei er gedacht als kommunistische Utopie, die sich in den konkreten Versuchen ihrer Umsetzung doch immer nur als ideologischer Hintergrundsoundtrack für den nächsten Fortschritt der totalen Unterwerfung der Menschen unter den kapitalistischen Zwangsapparat erwies.

Objektive Grundlage für die kapitalistische Produktionsweise wie für die modernistische Ideologie wäre somit eine Furcht vor der irrationalen Schattenseite menschlicher Existenz – die ihren irrsinnigen Charakter gerade darin zum Ausdruck bringt, diese irrationale Schattenseite in ihrer Notwendigkeit zu leugnen. Nietzsche ist somit einer der wichtigsten Vordenker von Adornos und Horkheimers Studie *Dialektik der Aufklärung*: Schon ihm ist bewusst, dass die moderne Angst vor der Irrationalität zu einer noch krasseren Verstrickung in die Irrationalität führt als jede vormoderne Mythologie, die in sich doch immer ein Wissen um die Endlichkeit des Menschen bewahrt.

20 Vgl. seine (ambivalente) Kritik der modernen „Hybris und Gottlosigkeit" in *Genealogie*, S. 356 ff.; 3. Abh., Abs. 9.

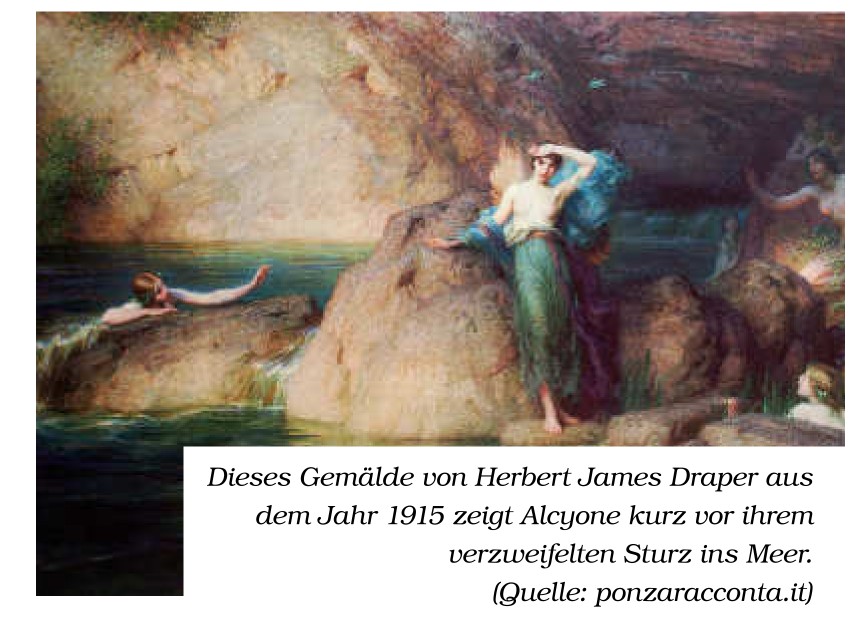
21 „Man kann sich schlechterdings nicht verbergen, w a s eigentlich jenes ganze Wollen ausdrückt, das vom asketischen Ideale her seine Richtung bekommen hat: dieser Hass gegen das Menschliche, mehr noch gegen das Thierische, mehr noch gegen das Stoffliche, dieser Abscheu vor den Sinnen, vor der Vernunft selbst, diese Furcht vor dem Glück und der Schönheit, dieses Verlangen hinweg aus allem Schein, Wechsel, Werden, Tod, Wunsch, Verlangen selbst — das Alles bedeutet, wagen wir es, dies zu begreifen, einen W i l l e n  z u m  N i c h t s , einen Widerwillen gegen das Leben, eine Auflehnung gegen die grundsätzlichsten Voraussetzungen des Lebens, aber es ist und bleibt ein W i l l e !... Und, um es noch zum Schluss zu sagen, was ich Anfangs sagte: lieber will noch der Mensch d a s  N i c h t s wollen, als nicht wollen ..." (*Genealogie*, S. 412; 3. Abh., Abs. 28)

22 „[W]enn die Wahrheit mit der Lüge von Jahrtausenden in Kampf tritt, werden wir Erschütterungen haben, einen Krampf von Erdbeben, eine Versetzung von Berg und Thal, wie dergleichen nie geträumt worden ist. Der Begriff Politik ist dann gänzlich in einen Geisterkrieg aufgegangen, alle Machtgebilde der alten Gesellschaft sind in die Luft gesprengt — sie ruhen allesamt auf der Lüge: es wird Kriege geben, wie es noch keine auf Erden gegeben hat." (*Ecce homo*, S. 366; *Warum ich ein Schicksal bin*, Abs. 1)

***Für eine Rückwendung zum Mythos, gegen die ‚Rationalität‘.***

Der Mythos von Alcyone selbst ist eine tiefe Reflexion auf die Grundbedingungen menschlicher Existenz. Er erzählt nicht aus der illusionären ‚Objektivität‘ moderner Wissenschaft heraus, hinter der sich doch immer nur eine ganz bestimmte Subjektivität verschanzt, sondern ganz offen in einer das Gemüt unmittelbar betreffenden Sprache: Die tiefste erfahrbare Verwundung ist der plötzliche sinnlose Tod eines geliebten Menschen – genauso, wie das tiefste Glück die erfüllte Liebe ist. Diese Wunde heilt keine Psychotherapie, politische Reform oder kulturindustrielle Ablenkung, auch keine philosophische Reflexion, sondern nur der gnädige, unwillkürliche Eingriff einer höheren, übermenschlichen Macht. Doch auch in dieser Heilung verschwindet sie nicht: Der Eisvogel bleibt auf die Windstille angewiesen, es gibt keine finale Erlösung vom Schmerz der Liebe – doch dies ist der notwendige Preis für das Glück, das sie mit sich bringt.

Uns modernen, aufgeklärten Menschen mag es so gehen wie dem Gesprächspartner des Sokrates aus dem erwähnten Dialog, der die Frage aufwirft, was denn die Relevanz dieser Geschichte sein könne, wenn doch klar sei, dass sich Frauen nicht in Vögel verwandeln können. Sokrates antwortet darauf zunächst mit dem Verweis auf die grundsätzliche Endlichkeit menschlicher Erfahrung: Als in unseren Erkenntnismöglichkeiten begrenzte Wesen können wir schlicht nicht *wissen*, ob derartiges unmöglich sei. Zweitens können wir bei genauerer Betrachtung in gewisser Hinsicht nicht weniger erstaunliche Wunder in jedem Moment unseres Lebens erfahren: Der Same verwandelt sich in eine Pflanze, das Kind in einen Erwachsenen, aus Tag wird Nacht etc. Letztendlich komme es bei dem Mythos jedoch auf die Moral an, die er vermitteln soll, und die sei der Glaube an den Triumph der Liebe über den Tod.



*Dieses Gemälde von Herbert James Draper aus dem Jahr 1915 zeigt Alcyone kurz vor ihrem verzweifelten Sturz ins Meer. (Quelle: ponzaracconta.it)*

Der Sokrates jenes Dialogs hält unserem Denken den Spiegel vor. **Wir beanspruchen zu wissen, dass es derartige Wunder nicht geben kann – doch verfallen damit einer noch viel wahnwitzigeren Epistemologie und totalitäreren Metaphysik als die nüchtern-pragmatische Einsicht in die Möglichkeiten der Welt und ihrer Unergründlichkeit.** Zugleich berauben wir uns durch unsere Verblendung durch unaufgeklärte Aufklärung aber auch jeder Möglichkeit, das Wunder überhaupt zu erfahren – insbesondere das konkrete, für jeden unbefangenen Blick alltäglich beobachtbare Wunder, das sich vollzieht, wenn zwei Menschen zueinander

finden und sich verlieben. Um Liebe zu erleben bedarf es einer Naivität, der wir längst verlustig gegangen sind – an ihre Stelle tritt das auf jeden unbefangenen Blick abstoßend wirkende Spiel von Manipulation und Berechnung, zu dem unser Beziehungsleben längst verkommen ist.

### *Fazit: Nietzsche als Kämpfer gegen unsere Zeit.*

Nietzsches Konzept des „Halkyonischen“ ist so als Gegenmodell zu einer Welt zu verstehen, in der es für zerbrechliche Tiere wie den Eisvogel längst keinen Platz mehr gibt. Nietzsche hofft darauf, dass sich Freiräume der Besinnung in einer besinnungslosen Welt bewahren können:

»

> Geht doch dem schlechten Geruche aus dem Wege! Geht fort von der Götzendienerei der Überflüssigen!
> Geht doch dem schlechten Geruche aus dem Wege! Geht fort von dem Dampfe dieser Menschenopfer!
> Frei steht grossen Seelen auch jetzt noch die Erde. Leer sind noch viele Sitze für Einsame und Zweisame, um die der Geruch stiller Meere weht.
> Frei steht noch grossen Seelen ein freies Leben. Wahrlich, wer wenig besitzt, wird umso weniger besessen: gelobt sei die kleine Armuth!
> Dort, wo der Staat a u f h ö r t, da beginnt erst der Mensch, der nicht überflüssig ist: da beginnt das Lied der Nothwendigkeit, die einmalige und unersetzliche Weise.
> Dort, wo der Staat aufhört, – so seht mir doch hin, meine Brüder! Sehr ihr ihn nicht, den Regenbogen und die Brücken des Übermenschen?[23]

Gibt es solche Freiräume noch oder lassen sie sich zumindest herstellen?

Bereits gegen Ende des 19. Jahrhunderts, als es noch realistischen Grund zur Hoffnung auf die vor einer kompletten Barbarisierung bewahrenden Potentiale der jahrtausendelang verfeinerten europäischen Kultur gab, an die Nietzsche stets anknüpfen wollte,[24] zeigt er sich skeptisch. In einem der eindrücklichsten Gedichte aus dem Nachlass werden aus den bunten Eisvögeln schwarze Krähen:

»

> Die Krähen schrei'n
> Und ziehen schwirren Flugs zur Stadt:
> Bald wird es schnei'n —
> Wohl dem, der jetzt noch — Heimat hat!
>
> Nun stehst du starr,
> Schaust rückwärts ach! wie lange schon!
> Was bist du Narr
> Vor Winters in die Welt — entflohn?
>
> Die Welt — ein Thor
> Zu tausend Wüsten stumm und kalt!
> Wer Das verlor,
> Was du verlorst, macht nirgends Halt.
>
> Nun stehst du bleich,
> Zur Winter-Wanderschaft verflucht,

23 *Zarathustra*, S. 63 f.; Vom neuen Götzen.

24 „Wir sind, mit Einem Worte — und es soll unser Ehrenwort sein! — g u t e E u r o p ä e r, die Erben Europa's, die reichen, überhäuften, aber auch überreich verpflichteten Erben von Jahrtausenden des europäischen Geistes[.]“ (*Fröhliche Wissenschaft*. KSA Bd. 3, S. 631; Aph. 377)

Dem Rauche gleich,
Der stets nach kältern Himmeln sucht.

Flieg’, Vogel, schnarr’
Dein Lied im Wüsten-Vogel-Ton! —
Versteck’, du Narr,
Dein blutend Herz in Eis und Hohn!

Die Krähen schrei’n
Und ziehen schwirren Flugs zur Stadt:
Bald wird es schnei’n,
Weh dem, der keine Heimat hat!

Erzwungen wirkt der dem Gedicht angeleimte Nachsatz:

»

Daß Gott erbarm’!
Der meint, ich sehnte mich zurück
In’s deutsche Warm,
In’s dumpfe deutsche Stuben-Glück!

Mein Freund, was hier
Mich hemmt und hält ist dein Verstand,
Mitleid mit dir!
Mitleid mit deutschem Quer-Verstand![25]

Nietzsche fühlt sich gegen Ende seines wachen Lebens immer mehr vereinsamt – und weiß gleichzeitig darum, dass auch die Freigeisterei stets noch ein dialogisches, kollektives Unterfangen sein muss.[26] In der 1886 verfassten Vorrede zur Neuauflage von *Menschliches, Allzumenschliches* – dem Buch, in dem Nietzsche acht Jahre zuvor den wagnerianischen Romantizismus endgültig hinter sich gelassen und den Begriff des „freien Geistes“ erstmals empathisch eingeführt hatte – spricht er seine Ernüchterung deutlich aus:

»

Genug, ich lebe noch; und das Leben ist nun einmal nicht von der Moral ausgedacht; es will Täuschung, es lebt von der Täuschung ... […] – So habe ich denn einstmals, als ich es nöthig hatte, mir auch die „freien Geister“ erfunden, denen dieses schwermüthig-muthige Buch mit dem Titel „Menschliches, Allzumenschliches“ gewidmet ist: dergleichen „freie Geister“ giebt es nicht, gab es nicht, – aber ich hatte sie damals […] zur Gesellschaft nöthig, um guter Dinge zu bleiben inmitten schlimmer Dinge (Krankheit, Vereinsamung, Fremde, Acedia[27], Unthätigkeit): als tapfere Gesellen und Gespenster, mit denen man schwätzt und lacht, wenn man Lust hat zu schwätzen und zu lachen, und die man zum Teufel schickt, wenn sie langweilig werden, – als ein Schadenersatz für mangelnde Freunde. Dass es dergleichen freie Geister einmal geben könnte, dass unser Europa unter seinen Söhnen von Morgen und Uebermorgen solche muntere und verwegene Gesellen haben wird, leibhaft und handgreiflich und nicht nur, wie in meinem Falle, als Schemen und Einsiedler-Schattenspiel; daran möchte ich am wenigsten zweifeln. Ich sehe sie bereits kommen, langsam, langsam; und vielleicht thue ich etwas, um ihr Kommen zu

25 *Nachgelassene Fragmente*. Herbst 1884 bis Herbst 1885. KGW Bd.VII/3, S.37 ff; Herbst 1884, 28 [64].

26 In einem thematisch ähnlichen Gedicht heißt es: „Der Freunde harr‘ ich, Tag und Nacht bereit[.]“ (*Jenseits*, S. 243; *Aus hohen Bergen*)

27 Eine der sieben Todsünden, in etwa mit „Sorglosigkeit“, Melancholie oder Trägheit zu übersetzen (von altgr. ἀ-κήδεια, ‚Nicht-Sorge‘).

> beschleunigen, wenn ich zum Voraus beschreibe, unter welchen Schicksalen ich sie entstehn, auf welchen Wegen ich sie kommen s e h e ?[28]

Wir stehen nach wie vor vor Nietzsches Problem: **Wir können einerseits nicht sagen, dass es „freie Geister“ gibt, andererseits müssen wir doch an dem – bewusst gewählten, reflektierten – Glauben festhalten, dass es sie eines Tages geben könnte.** Gäben wir eines der beiden Extreme auf – verlören wir also unseren Glauben oder hielten den „freien Geist“ für eine unmittelbare Realität in einer grundlegend entfremdeten Welt –, würden wir auch auf alle glücklichen Momente der Erkenntnis und des Gelingens verzichten, die es auf jener abenteuerlichen Expedition ins Unbekannte doch zu erfahren gibt:

»

> Ueberlege nur mit dir selber einmal, wie verschieden die Empfindungen, wie getheilt die Meinungen selbst unter den nächsten Bekannten sind; wie selbst gleiche Meinungen in den Köpfen deiner Freunde eine ganz andere Stellung oder Stärke haben, als in deinem; wie hundertfältig der Anlass kommt zum Missverstehen, zum feindseligen Auseinanderfliehen. Nach alledem wirst du dir sagen: wie unsicher ist der Boden, auf dem alle unsere Bündnisse und Freundschaften ruhen, wie nahe sind kalte Regengüsse oder böse Wetter, wie vereinsamt ist jeder Mensch! Sieht Einer diess ein und noch dazu, dass alle Meinungen und deren Art und Stärke bei seinen Mitmenschen ebenso nothwendig und unverantwortlich sind wie ihre Handlungen, gewinnt er das Auge für diese innere Nothwendigkeit der Meinungen aus der unlösbaren Verflechtung von Charakter, Beschäftigung, Talent, Umgebung, so wird er vielleicht die Bitterkeit und Schärfe jener Empfindung los, mit der jener Weise rief: „Freunde, es giebt keine Freunde!“ Er wird sich vielmehr eingestehen: ja es giebt Freunde, aber der Irrthum, die Täuschung über dich führte sie dir zu; und Schweigen müssen sie gelernt haben, um dir Freund zu bleiben; denn fast immer beruhen solche menschliche Beziehungen darauf, dass irgend ein paar Dinge nie gesagt werden, ja dass an sie nie gerührt wird; kommen diese Steinchen aber in’s Rollen, so folgt die Freundschaft hinterdrein und zerbricht. Giebt es Menschen, welche nicht tödtlich zu verletzen sind, wenn sie erführen, was ihre vertrautesten Freunde im Grunde von ihnen wissen? — Indem wir uns selbst erkennen und unser Wesen selber als eine wandelnde Sphäre der Meinungen und Stimmungen ansehen und somit ein Wenig geringschätzen lernen, bringen wir uns wieder in’s Gleichgewicht mit den Uebrigen. Es ist wahr, wir haben gute Gründe, jeden unserer Bekannten, und seien es die grössten, gering zu achten; aber eben so gute, diese Empfindung gegen uns selber zu kehren. — Und so wollen wir es mit einander aushalten, da wir es ja mit uns aushalten; und vielleicht kommt Jedem auch einmal die freudigere Stunde, wo er sagt:

28 *Menschliches, Allzumenschliches*, S. 14 f; Vorrede, Abs. I 1 f.

„Freunde, es giebt keine Freunde!" so
rief der
sterbende Weise;
„Feinde, es giebt keinen Feind!" —
ruf' ich, der
lebende Thor.[29]

Von dieser, wie Nietzsche lehrt,[30] für jedes Handeln nötigen Narrheit beseelt ließe sich vielleicht aus Nietzsches Philosophie die praktische Folgerung ableiten, Vereine freier Geister, halkyonische Assoziationen zu gründen:



Basel 24 Sept. 1876.

Lieber und werther Herr, nach einem solchen Briefe, einem so ergreifenden Zeugnisse Ihrer Seele und Ihres Geistes kann ich nichts sagen: als allein dies — bleiben wir uns nahe, sehen wir zu dass wir uns nicht wieder verlieren, nachdem wir uns gefunden haben! Ich sehe die schöne Gewissheit vor mir, einen wahren Freund mehr zu gewinnen. Und wenn Sie wüssten, was dies für mich bedeutet! Bin ich doch immer auf M e n s c h e n r a u b aus, wie nur irgend ein Corsar; aber nicht um diese Menschen in der Sclaverei, sondern um m i c h mit i h n e n in die F r e i h e i t zu verkaufen.

Nun wünschte ich, dass wir eine Zeit einmal zusammen leben möchten: denn meine Augen (welche man noch dazu mit einer Atropinkur behandelt) verbieten mir eine b r i e f l i c h e Verständigung, selbst wenn eine solche möglich wäre; woran ich aber zweifle.

Sie gehen am 1 October nach Davos, und ich, am gleichen Tage, nach Italien, um in S o r r e n t meine Gesundheit wieder zu finden, im Zusammenleben mit meiner verehrten Freundin Fräulein von Meysenbug (kennen Sie deren „Memoiren einer Idealistin"? Stuttgart 1875) ebenfalls begleiten mich ein Freund und ein Schüler dahin — wir alle haben ein Haus zusammen und alle höheren Interessen überdies gemeinsam: es wird eine Art Kloster für freiere [!] Geister. Von dem erwähnten Freunde will ich nicht verschweigen, dass er der Verfasser eines anonymen s e h r m e r k w ü r d i g e n Buches ist „psychologische Beobachtungen" (Berlin Carl Duncker 1875)
Warum erzähle ich dies Ihnen? O Sie errathen meine stille Hoffnung: — wir bleiben ungefähr ein Jahr in Sorrent. Dann kehre ich nach Basel zurück, es sei denn dass ich irgendwo mein Kloster, ich meine „die Schule der Erzieher" (wo diese s i c h selbst erziehen) in h ö h e r e m Style aufbaue.

Von ganzem Herzen Ihnen
ergeben Friedr. Nietzsche[31]

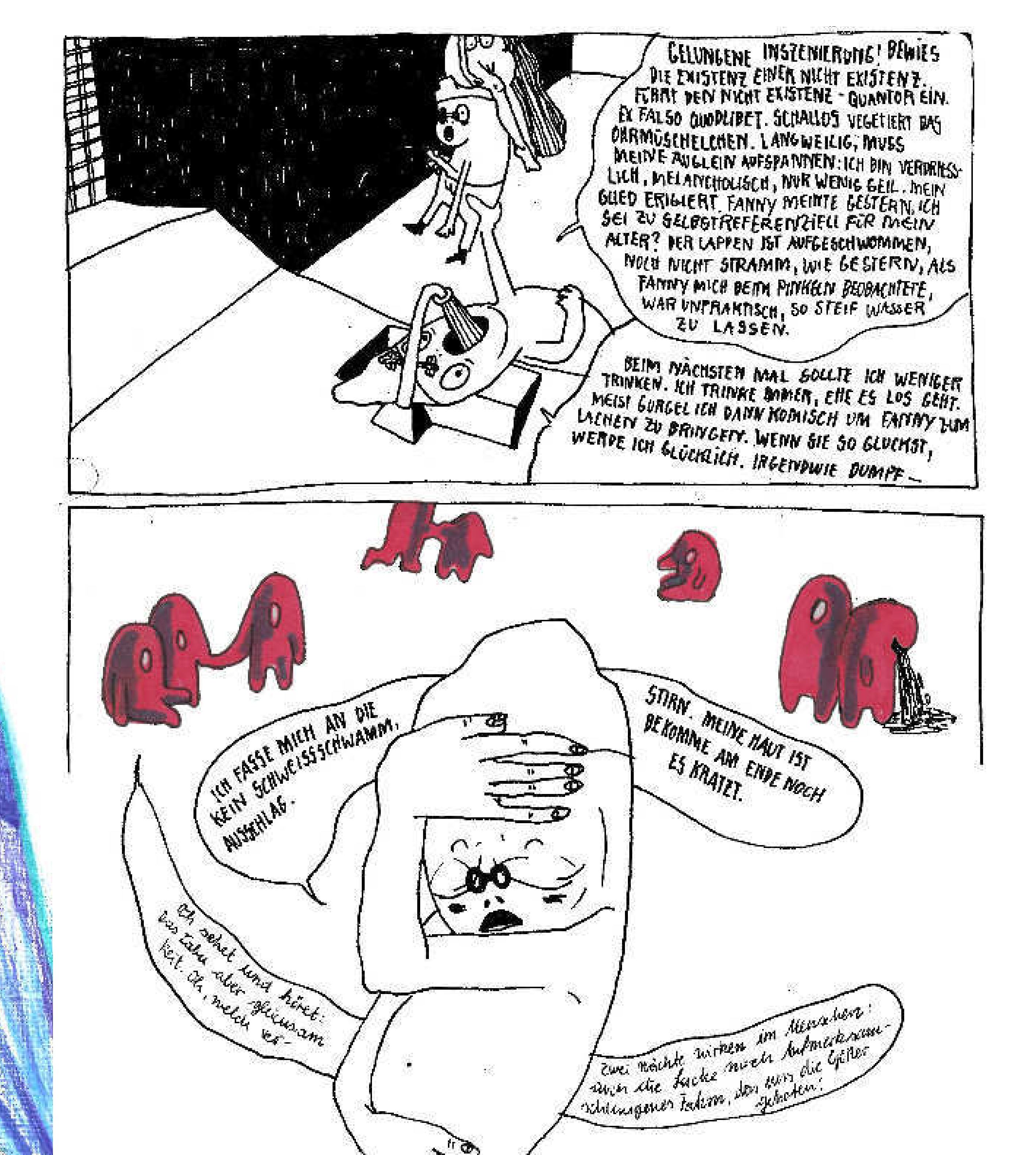
29 *Menschliches, Allzumenschliches* I, S. 262 f.; Aph. 376.

30 „Wie der Handelnde, nach Goethes Ausdruck, immer gewissenlos ist, so ist er auch wissenlos, er vergisst das Meiste, um Eins zu thun, er ist ungerecht gegen das, was hinter ihm liegt und kennt nur Ein Recht, das Recht dessen, was jetzt werden soll. So liebt jeder Handelnde seine That unendlich mehr als sie geliebt zu werden verdient: und die besten Thaten geschehen in einem solchen Ueberschwange der Liebe, dass sie jedenfalls dieser Liebe unwerth sein müssen, wenn ihr Werth auch sonst unberechenbar gross wäre." (*Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben.* KSA Bd. 1, S. 253; Abs. 1)

31 Brief an Reinhart von Seydlitz in Berlin vom 24. 9. 1876. In: Friedrich Nietzsche: *Briefe. Januar 1875 – Dezember 1879.* KGB II/5, S. 188 f.; Nr. 554.



*Der Eisvogel im Logo der „Halkyonischen Assoziation für Radikale Philosophie“, gezeichnet von Zarathroxa (zarathroxa.de)*


GELUNGENE INSZENIERUNG! BEWIES DIE EXISTENZ EINER NICHT EXISTENZ. FÜHRT DEN NICHT EXISTENZ - QUANTOR EIN. EX FALSO QUODLIBET. SCHALLOS VEGETIERT DAS OHRMÜSCHELCHEN. LANGWEILIG, MUSS MEINE ÄUGLEIN AUFSPANNEN: ICH BIN VERDRIESSLICH, MELANCHOLISCH, NUR WENIG GEIL. MEIN GLIED ERIGIERT. FANNY MEINTE GESTERN, ICH SEI ZU SELBSTREFERENZIELL FÜR MEIN ALTER? DER LAPPEN IST AUFGESCHWOMMEN, NOCH NICHT STRAMM, WIE GESTERN, ALS FANNY MICH BEIM PINKELN BEOBACHTETE, WAR UNPRAKTISCH, SO STEIF WASSER ZU LASSEN.
BEIM NÄCHSTEN MAL SOLLTE ICH WENIGER TRINKEN. ICH TRINKE IMMER, EHE ES LOS GEHT. MEIST GURGEL ICH DANN KOMISCH UM FANNY ZUM LACHEN ZU BRINGEN. WENN SIE SO GLUCKST, WERDE ICH GLÜCKLICH. IRGENDWIE DUMPF –
ICH FASSE MICH AN DIE KEIN SCHWEISSSCHWAMM, AUSSCHLAG.
STIRN. MEINE HAUT IST BEKOMME AM ENDE NOCH ES KRATZT.
Zwei Mächte wirken im Menschen:

georg spoo

# *europa verrät die aufklärung. über die selbstzerstörung der bürgerlichen gesellschaft im neoliberalen krisenregime*

*In Griechenland und Portugal und im Umgang mit geflüchteten Menschen zeigen sich die Entgrenzung der Kapitalherrschaft und der Niedergang der bürgerlichen Politik in all ihren katastrophalen Auswirkungen. Anstelle der sozialistischen Alternative treibt die bürgerliche Gesellschaft einer neoliberalen Dystopie zu.*

Brandanschläge auf Asylbewerberheime, brutale Überfälle und hemmungslose Attacken gegen Flüchtlinge und deren Unterstützer, Angriffe gegen Politiker und Journalisten; die derzeit größte Gefahr für Aufklärung, Demokratie und Humanismus scheint von einem neuen rechten Terror auszugehen. Entsprechend lautet die stimmige bürgerliche Kritik: Die europäischen Ideale der Aufklärung werden nicht durch eine imaginäre ‚Islamisierung des Abendlandes' bedroht, sondern durch die selbsternannten Verteidiger dieses ‚Abendlandes'. Folglich soll mehr Bildung, mehr Aufklärung und mehr Demokratie gegen die Gefahr von Rechts mobilisiert werden.

Allerdings stellt sich die Frage, ob nicht auch eine solche Verteidigung von Aufklärung und Humanismus zu kurz greift und letztlich – gegen die eigene Intention – einem schleichenden Verlust von Aufklärung und Humanismus entgegenarbeitet. Dieser Gedanke ist in dem klassisch gewordenen Satz von Max Horkheimer zusammengefasst: „Wer aber vom Kapitalismus nicht reden will, sollte auch vom Faschismus schweigen". Wer nicht sieht, dass die Beschränkung von Aufklärung und Humanismus auf einen kulturellen oder politischen Sonderbereich die sozialen und ökonomischen Bereiche der Gesellschaft von Aufklärung und Humanismus ausschließt, kann sie kaum aufrichtig gegen Rechts verteidigen. Das ist die linke Perspektive auf das Problem: Auch in der bürgerlichen Verteidigung der ‚europäischen Kultur' oder der ‚humanistischen Aufklärung' gegen ihre rechten Feinde geht die vernünftige und universale Substanz dieser Begriffe verloren. Dagegen gelte es, die bloß ideelle Gültigkeit der bürgerlichen Ideale aufzuheben, indem sie gesellschaftlich erstmals verwirklicht werden.

### *Verrat der Aufklärung in den Machtzentren Europas*

Diese Überlegungen sind nicht neu, sondern haben eine lange Vorgeschichte. Sie stellen sich heute jedoch in neuer Aktualität. Denn anders als das erschreckende Wiedererstarken neuer rechter und neofaschistischer Bewegungen (in Deutschland, aber auch in Großbritannien, Frankreich, Schweden, Dänemark, Italien, Polen und Ungarn) zunächst nahelegt, geht die größte Gefahr für Demokratie, Aufklärung und Humanismus nicht allein von Rechts aus, sondern sie kommt auch aus den

Zentren der politischen und wirtschaftlichen Macht.

Auf den ersten Blick ist das nichts Neues. Denn die Wirklichkeit der bürgerlichen Gesellschaft hat schon immer gegen die eigenen Ideale verstoßen. Politische Ausgrenzung und ökonomische Ausbeutung sind tief in der Struktur der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft verwurzelt und bringen zusätzlich immer wieder harte Ideologien der Menschenfeindlichkeit hervor. Die Ideale der bürgerlich aufgeklärten Gesellschaft sind so in ihrer möglichen Substanz geschwächt und bleiben oftmals leere Floskeln, die höchstens noch als verheißungsvolle Schlagworte in Sonntagsreden eingesetzt werden können.

Trotz all dieser Einschränkungen wurde jedoch die moralische Selbstbeschreibung der europäischen Gesellschaften nie völlig aufgegeben. Der bürgerlich aufklärerische Moral- und Legitimationsdiskurs wurde immer nur teilweise, aber nie als Ganzer infrage gestellt. Im heutigen Europa passiert jedoch genau das: Der ideelle ‚Überbau' wird der Entgrenzung des ‚Unterbaus' geopfert. Zugunsten der Kapitalinteressen steuert die bürgerliche Politik ihrer Selbstzerstörung entgegen und der bürgerlichen Gesellschaft droht immer stärkere neoliberale Verrohung. **Die Aufklärung wird im Zentrum Europas verraten.** Das zeigt sich aktuell besonders deutlich an den politischen Nachwirkungen der Finanz- und Wirtschaftskrise in Griechenland und in Portugal. Der Verrat zeigt sich aber auch daran, wie Europa mit geflüchteten Menschen umgeht und von welch autoritären Phantasien die Abschottungs- und Abschreckungsstrategien bisweilen getragen sind.

### *Zum Beispiel Griechenland und Portugal*

Spätestens nach dem zweiten Kreditprogramm war das Scheitern der neoliberalen Sparpolitik in Griechenland offensichtlich: Einbruch der Wirtschaftsleistung, Anstieg der Schulden und breite Verarmung bis weit in die Mittelschicht hinein waren die Folgen. Selbst der Internationale Währungsfonds (IWF) musste das Scheitern der Austeritätspolitik eingestehen. Doch an der Griechenlandpolitik der Euro-Länder änderte das nichts, im Gegenteil: Wieder wurden alte Schulden durch neue Kredite getilgt, die an Bedingungen geknüpft sind, die sich in der ohnehin schon zugespitzten Lage umso fataler auswirkten: Einschnitte bei den Pensionen, von denen aufgrund fehlender Sozialhilfe bisweilen ganze Familien leben müssen, zudem Preissteigerungen durch die Reform der Mehrwertsteuer. Die neuen Kredite wurden mit politischer Entmachtung und ökonomischer Enteignung des griechischen Staates bezahlt: Bevor sich das griechische Parlament mit Gesetzesentwürfen in relevanten Bereichen befassen darf, müssen diese Entwürfe mit den ‚Institutionen' abgestimmt werden. Hinzu kommt ein massiver Ausverkauf des griechischen Staatsvermögens und der Infrastruktur. Durch einen Treuhandfond wird die Privatisierung von Hotels, Inseln, Flug- und Seehäfen, Wasserwerken, Bahnunternehmen, Telekommunikation und Strom organisiert. Die wirtschaftliche Situation Griechenlands hat sich seitdem noch weiter verschlechtert und das Leid der Menschen nimmt immer weiter zu.

Diese großangelegten neolibera-

len Verarmungs- und Verelendungsprogramme wurden politisch durch die postdemokratische Herrschaft von Troika und Exekutive abgesichert, der demokratische Parlamente kaum mehr etwas entgegensetzen können. Das gegenwärtige Europa ist zu einem Technokraten-Apparat geschrumpft, der Politik aufs Administrieren reduziert und so angeblich alternativlose Entscheidungen an der politischen Debatte vorbei lenkt. Demokratie wird auf eine Formalität reduziert, damit die Kapitalinteressen freies Spiel haben.

In Portugal wurde diese Abschaffung der Demokratie zugunsten der Kapitalherrschaft ganz offen vollzogen. Nach vier Jahren harter Sparpolitik gemäß den Vorgaben der Troika gleicht die Lage strukturell der in Griechenland: Massive Steuerbelastung für Arbeitnehmer, Anstieg der Staatsverschuldung, hunderttausende Menschen sind wegen fehlenden Jobaussichten zur Auswanderung gezwungen, Verarmung von alten Menschen und eine Überlastung der staatlichen Krankenhäuser, die mit steigenden Todeszahlen in den Notaufnahmen einhergeht: ‚Austerität tötet', das gilt auch für Portugal. Als Reaktion auf diese Verwerfungen hielten die linken Oppositionsparteien nach der Parlamentswahl Anfang Oktober 2015 eine regierungsfähige Mehrheit. Der Präsident Aníbal Cavaco Silva weigerte sich jedoch, der demokratisch legitimierten linken Mehrheit den Auftrag zur Regierungsbildung zu geben. Stattdessen ernannte er eine – mittlerweile gestürzte – konservative Minderheitenregierung mit dem Verweis, dass eine Linksregierung „falsche Signale an die Finanzinstitutionen, Investoren und die Märkte" senden würde. Die Demokratie ist nach solchen Worten eigentlich nichts mehr wert.

Griechenland und Portugal sind Musterbeispiele für einen offenen Angriff der Herrschenden auf die klassischen Grundelemente der bürgerlichen Demokratie und Gesellschaft. Bisher hat sich die bürgerliche Gesellschaft wenigstens ideell auf die Aufklärung berufen und bestimmte Ideale gegenüber einer ihnen entgegengesetzten Wirklichkeit festgehalten. Damit wurde auch die rudimentäre Kontrolle des Marktes durch den Staat begründet. Diese ideellen und staatlichen Begrenzungen der kapitalistischen Wirtschaft werden nun immer stärker abgebaut. Das ist nicht nur ein neuer Schritt in der dialektischen Entwicklung der Aufklärung, sondern auch eine neue Phase des Kapitalismus. Der Kapitalismus war immer an Instanzen gebunden, die ihn beschränkten und dadurch stabilisierten. Naheliegende Beispiele sind etwa die staatliche Garantie eines funktionierenden Rechtssystems oder der Unterhalt einer stabilen Infrastruktur. Dazu gehören aber auch nicht-instrumentelle kommunikative Sozialbeziehungen, Vertrauen und Solidarität als Grundlagen einer funktionierenden Gesellschaftsordnung. Schon Rosa Luxemburg wusste, dass der Kapitalismus stets auf Grundlagen beruht, die ihn ermöglichten, die ihm aber als diese Ermöglichungsbedingungen immer auch entzogen sind. Der Kapitalismus hat immer Nutzen daraus gezogen, dass es gesellschaftliche Bereiche gab, die nicht nach der Profit- und Verwertungslogik ausgerichtet waren. **Eben diese nichtkapitalistischen Logiken, die bislang zur Kernstruktur der bürgerlichen Gesellschaft dazugehörten,**

**werden in der heutigen Zeit aus den Machtzentren dieser Gesellschaft angegriffen.** Damit zeichnet sich eine unheilvolle neoliberale Dystopie ab, nämlich die komplette Reduktion der Gesellschaft auf den Markt.

***Zum Beispiel ‚Flüchtlingskrise'***

Dieser Verrat an der Aufklärung zeigt sich auch im Umgang mit geflüchteten Menschen. Gerade wenn es ernst wird und sich die vielbeschworene europäische humanistische Moral wirklich einmal bewähren müsste, wird sie ohne Wimpernzucken aufgegeben. Der angebliche moralische Überschuss liberaler Gesellschaften währt solange, wie er nichts kostet. Europäische Werte werden gerne angerufen, um der Union für den Waren- und Geldverkehr ein bisschen metaphysischen Glanz zu verleihen. Wo jedoch eine wirklich humanistische Solidarunion gefragt wäre, versagt das merkantile Europa: Es ist beunruhigend, mit welcher Geschwindigkeit und Skrupellosigkeit nationalstaatliche Machtpolitik sich offen von den moralischen Pflichten entbindet, die sie wenigstens dem Anspruch nach einmal vertreten hat.

Traiskirchen in Österreich ist ebenso zum Bild für dieses Elend geworden, wie ein völlig verwahrlostes und sich selbst überlassenes Flüchtlingscamp im französischen Calais. In der Erstregistrierungsstelle in Berlin gab es zahlreiche Fehlgeburten, die den katastrophalen Umständen vor Ort geschuldet waren. In Slowenien besteht ein Flüchtlingscamp aus einem nackten Feld mit Absperrgittern, ohne jede Überdachung, ohne Decken, ohne Verpflegung. Ähnlich schlimm ist das erste EU-Hotspot-Lager auf Lesbos. Dort mangelt es ebenfalls an regulärer Verpflegung. Darüberhinaus gibt es keinen Zugang zu Toiletten und Waschmöglichkeiten. Es fehlt an ärztlicher Versorgung und Medizin. Die kaum ausreichende Grundversorgung wird allein durch freiwillige Helfer aus der Zivilgesellschaft organisiert. Oft müssen die Menschen tagelang unter freiem Himmel in durchnässten Kleidern auf ihre Erstregistrierung warten und sind immer wieder brutaler Polizeigewalt ausgesetzt. Deutschland hat die Reste des Asylrechtes noch stärker geschleift und paktiert mit dem hochautoritären Regime in der Türkei, um von dort die Grenzen Europas abzusichern. Die Bundesregierung plant mit „Einresezentren" Massenkasernierungen an der bundesdeutschen Grenze und hat den Familiennachzug für geflüchtete Syrer ausgesetzt. Wolfgang Schäuble bezeichnet geflüchtete Menschen als „Lawine", die österreichische Innenministerin spricht offen davon, man müsse eine Festung Europa errichten und Horst Seehofer spielt mit dem Gedanken einer politischen „Notwehr", also der Abwehr eines Angriffes. Mit solcher Rhetorik sucht die politische ‚Elite' bewusst die Nähe zu Forderungen des rechten ‚Mobs' und nähert sich dessen Wortführern an: Ein Europaparlamentarier der AfD empfahl notfalls Schusswaffengebrauch gegen Flüchtlinge. Auch einige Journalisten, nicht nur von *Bild* und *Welt*, haben mittlerweile im von ihnen mitinszenierten Ausnahmezustand ihre Lust an der an Carl Schmitt orientierten Notstandsrhetorik und die Sehnsucht nach dem Souverän entdeckt. In solchem ‚Bündnis von Mob und Elite' wird geistig eine autoritäre Krisen-

lösung vorbereitet.

Diese kurz skizzierten Entwicklungen, die totale Entgrenzung des Marktes und die Phantasien einer totalen Entfesselung staatlicher Macht, verstärken einander: Der Verlust essentieller Bestandteile einer funktionierenden Gesellschaft an die Kapitalherrschaft geht problemlos mit einem autoritären Ordnungs- und Sicherheitsbedürfnis einher. Diese autoritären Sehnsüchte sind ihrerseits oftmals mit einem meritokratisch-sozialdarwinistischen Menschenbild verbunden, dem zufolge sich jeder Mensch im Wettkampf gegen andere behaupten muss und das sich so zur Losung der totalen Marktgesellschaft eignet.

### *Sozialismus oder Barbarei*

Die Frontstellungen beginnen sich zu verschieben: Was früher einmal ‚Volksfront gegen Rechts' genannt wurde, also das Bündnis der Sozialisten und Kommunisten mit bürgerlichen Parteien gegen die Faschisten, und auch heute noch auf vielen Demonstrationen gegen Neo-Nazis durchaus gute Praxis ist, wird durch die aktuelle Entwicklung des Kapitalismus gänzlich fragwürdig: Wenn die von unten erkämpften Errungenschaften der bürgerlichen Gesellschaft nicht nur von Rechts, sondern auch aus den Machtzentren der bürgerlichen Gesellschaft attackiert werden, gilt es umso mehr für eine Doppelperspektive der Kritik einzutreten. Der bürgerliche Moraldiskurs, der auch das Selbstverständnis vieler Helfer und Unterstützer der geflüchteten Menschen speist, wird als Reservoir eines praktischen Humanismus ‚von unten' nämlich immer prekärer, je stärker sich die bürgerliche Politik auf neoliberale Administration verkürzt. Erst recht, wenn er – wie das zurzeit in der Flüchtlingsdebatte oft der Fall ist – das Ausbleiben der politischen und materiellen Veränderungen überblenden und ersetzen soll. Wenn aber diese Veränderungen – vorerst etwa massiver öffentlicher Wohnungsbau, Umverteilung von oben nach unten, Schaffung von Beschäftigungsmöglichkeiten für Geflüchtete – ausbleiben und die Regierung weiterhin auf neoliberale Sparpolitik setzt, dann wird die ‚schwarze Null' ziemlich sicher bald mit Verteilungskämpfen auf den untersten sozialen Ebenen erkauft. **Die Flüchtlingsdebatte kann daher nicht isoliert von einer Kritik am neoliberalen Austeritätseuropa geführt werden.** Der moralische Diskurs darf nicht die ohnmächtige Privathaltung des postpolitischen Individuums bleiben, sondern er muss sich in politischen Programmen fundieren und entsprechend auf materielle Veränderung hinarbeiten. Denn nur so ist er vor der Gefahr eines bürgerlich-liberalen Idealismus gefeit, der sich irgendwann enttäuscht über die eigene Unzulänglichkeit zugunsten einer schlechten Wirklichkeit auflöst, anstatt auf die Auflösung der schlechten Wirklichkeit hinzuarbeiten. Nur eine Politisierung des moralischen Diskurses kann seinen Sinn einlösen, nämlich die nicht-diskursive Veränderung der materiellen Lebensverhältnisse: **Sozialismus statt Barbarei!**

# weitere informationen ...

# über die autoren

***Frank Engster***
... hat 2014 *Das Geld als Maß, Mittel und Methode. Das Rechnen mit der Identität der Zeit* bei Neofelis veröffentlicht, außerdem gibt es weitere Texte, die um den Zusammenhang von Maß, Geld und Zeit sowie um die Verschränkung von Natur-, Erkenntnis- und Gesellschaftskritik kreisen. Ein erneuter Anlauf soll den Zusammenhang über den Begriff der Produktivkraft entwickeln.

***Andreas Giesbert***
... studiert Philosophie in Bochum. Seine Themenschwerpunkte sind der sogenannte Westliche Marxismus und die Kritische Theorie. Mit Alfred Schmidt hält er den Materialismus für die notwendige Grundlage von Gesellschaftskritik und mit Hegel und Marcuse gilt sein sonstiges Interesse dem „Land der Zukunft“.

***Mia Löb***
... studiert Illustration an der HAW Hamburg. Sie begann schon während ihrer Schulzeit in Augsburg Comics zu zeichnen und entwickelte über die Jahre einen unverwechselbaren Stil. Einige ihrer Arbeiten können auf ihrem Blog betrachtet werden: nechnagat.blogspot.de

***Georg Spoo***
... studiert Philosophie in Freiburg. Seine Interessen liegen bei Marx, der Kritischen Theorie und dem Deutschen Idealismus.

***Matthias Steingass***
Schreiber, Spekulant, Musiker. Lebt in Deutschland und in der Schweiz. Bloggt als Anti-Buddhist auf www.unbuddhist.com .

***Hans, Jakob & Paul Stephan***
... sind Brüder, die schon von Kindheit an gemeinsam kreativ waren und über die Dinge des Geistes diskutiert haben. Ein bisschen so wie im Comic. (Und auch Mia Löb war dabei!) Inzwischen leben sie in ganz Europa verstreut und studieren verschiedene geisteswissenschaftliche Fächer.

***Paul Stephan***
Mitbegründer der HARP, beendete kürzlich sein Studium der Philosophie, Soziologie und Germanistik in Frankfurt am Main mit einer Arbeit über die Wahrheitskritik beim späten Nietzsche. Er bereitet nun ein Dissertationsprojekt über den Begriff der Authentizität bei Kierkegaard, Stirner und Nietzsche vor.

***Achim Szepanski***
... studierte in Frankfurt am Main Ökonomie und Soziologie. 1991 Gründung des Labels Force Inc. Music Works, 1994 folgte das Label Mille Plateaux. Er veröffentlichte zudem Aufsätze zur Theorie des Maschinellen, Marx, Adorno, Foucault, Deleuze/Guattari und zur Theorie der elektronischen Musik. In den letzten Jahren publizierte er einige Romane und das zweibändige Theorieprojekt *Kapitalisierung.* Demnächst erscheint dessen Fortsetzung *Der Non-Marxismus. Finance, Maschine, Dividuum.*

# impressum

***Narthex.***
Heft für radikales Denken
Ausgabe 2

**2. Jahrgang 2015**
ISSN 2364-2025

**Herausgeber**



**Halkyonische Assoziation für radikale Philosophie**
Ackermannstraße 78
60326 Frankfurt am Main
Email: harp@riseup.net
**Weitere Informationen**
http://harp.copyriot.com

**AStA der Goethe-Universität Frankfurt am Main**
asta-frankfurt.de

**Redaktion**
Georg Spoo, Paul Stephan (V.i.S.d.P.)

**Lektorat**
Hans-Peter Anschütz, Laura Elsebach, Michael Jekel, Nils Schlesinger, Georg Spoo, Hans Stephan, Jakob Stephan, Paul Stephan

**Formgebung**
sriram sri**vigneswaramoorthy**
hello@vigneswaramoorthy.de
**vigneswaramoorthy**.de

**Gestaltung des HARP-Schriftzugs**
Jennifer Gelardo

**Illustration**
Mia Löb

**Erscheinungsweise: jährlich**

**Auflage: 400**

**Druck**
Reproplan Frankfurt oHG



Realisiert mit finanzieller Unterstützung des studentischen Projektrats, des AStA und der Fachschaft des Fachbereichs 10 der Universität Frankfurt.



Verkaufsstellen (Auswahl)

**Augsburg**

Die ganze Bäckerei
Frauentorstr. 34
86152 Augsburg
ganzebaeckerei.blogspot.de

**Berlin**

b_books
Lübbenerstr. 14
10997 Berlin
b-books.de

**Bochum**

der_notstand e.V.
Josephstr. 2
44791 Bochum
bo-alternativ.de

**Frankfurt am Main**

Campus' Trinkhalle (Uni Campus Westend)
facebook.com/CampusTrinkhalle

Karl-Marx-Buchhandlung
Jordanstr. 11
60486 Frankfurt a. M.
karl-marx-buchhandlung.de

Autorenbuchhandlung Marx & Co.
Grüneburgweg 76
60323 Frankfurt a. M.
autorenbuchhandlung-marx.de

Auf den Veranstaltungen von Acéphale (facebook.com/Acéphale-373281176185646/) & institut de déstabilisation (destabilisation.de)

**Freiburg**

Jos Fritz Buchhandlung
Wilhelmstr. 15
79098 Freiburg
josfritz.de

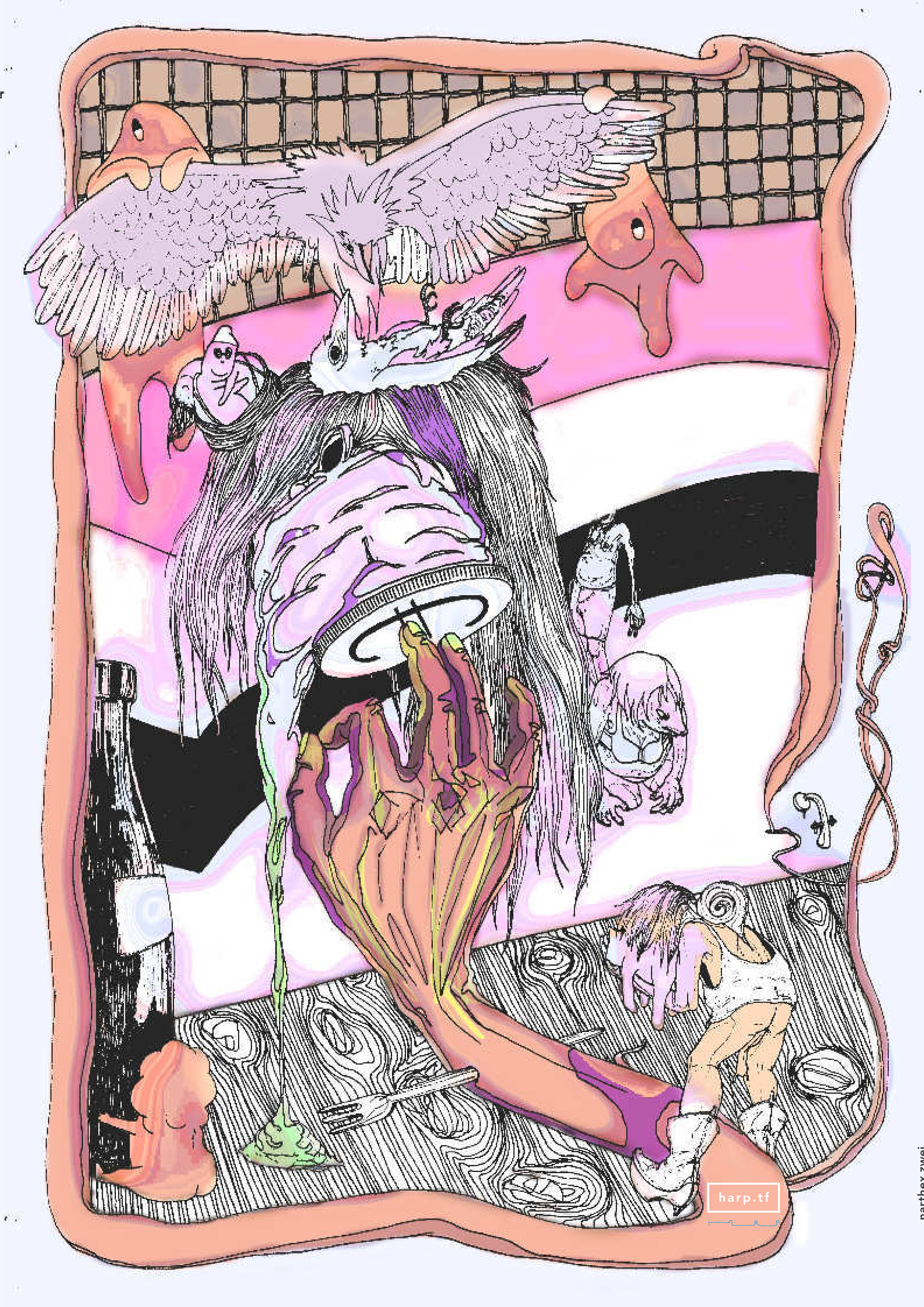
*Und im Internet via harp.tf oder dem Online-Shop der HARP: booklooker.de/harp*

f r m g b n g .

sriram srivigneswaramoorthy

**frmgbng.**

**see more**
**vigneswaramoorthy.de**
hello@vigneswaramoorthy.de
vimeo.com/dasboese
*motion pictures*
*design*
*arts*


harp.tf
parthex zwei